

唐朝基督教之研究

龔天民著

樣本

資料室

基督教輔僑出版社出版

VISIT…

LANZAROTE Caliente.com

龔天民著

唐朝基督教之研究

基督教輔僑出版社出版

唐朝基督教之研究　　龔天民著

一九六〇　　一七五面

本書探討中國基督教之早期歷史，並說明佛教對唐代景教之影响，更將景教文獻中的佛教術語加以詳盡的闡釋，對於讀者，實有莫大的補益 。 本書將坊間不易覔得之景教原始資料附於書末，爲研究景教文獻者最珍貴的資料。

Christianity in the T'ang Dynasty　　by Kung Tien Min

1960　　175 pp.

An absorbing study of Nestorian Christianity in China explaining the influence of Buddhism and the Nestorian use of Buddhist terms to translate Christian ideas. Extensive quotations from Nestorian documents are a valuable feature of this book.

唐朝基督教之研究

龔天民著

基督教輔僑出版社出版

基督教輔僑出版社出版

唐朝基督教之研究

龔天民 著

唐朝基督教之研究目錄

導言……五
倪序……一
作者序……一
第一章 景教的起源和在中亞的活動……一
第一節 兩大學派的論戰……一
第二節 伊拉克境內的初期教會活動……三
第三節 波斯境內的景教活動……五
第二章 景教入唐及其變遷經過……九

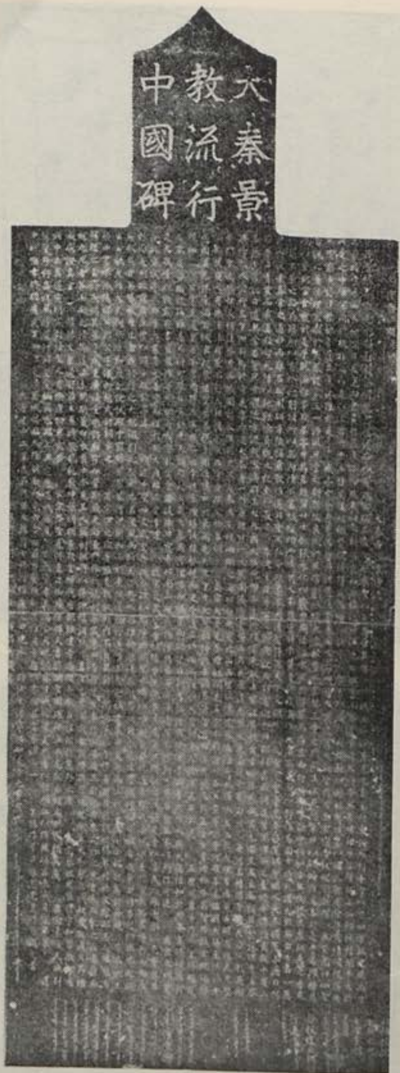
第一節 唐代的景教……九
第二節 元代的景教……一〇
第三章 景教的原始資料……一六
第一節 大秦景教流行中國碑……一六
第二節 漢文的八部景教經典……二三
第三節 景教敘利亞文文獻……四五
第四章 景教中的佛教術語的解釋……五二
第一節 總 說……五二
第二節 序聽迷詩所經……五三
第三節 志玄安樂經……六〇
第五章 景教遺物中的佛教色彩……六七

第一節 景教獨有的蓮花十字架……六七
第二節 景教獨有的卍字十字架……七六
第六章 景教採用佛教的原因……八一
第一節 由於景淨和般若譯經的結果而來嗎？……八一
第二節 借用佛教東西來解釋景教嗎？……八三
第三節 將佛教之物予以基督教化嗎？……八四
第四節 由於三教同源思想而來嗎？……八六
第五節 佛教徒幫助了景教宣教師嗎？……八八
第六節 全書結語……八九
附 錄……九一
一、介紹景教關係的文獻和名著……九一
二、景教碑文和漢文景教經典原文……九七

1. 大秦景教流行中國碑頌幷序……………………九七
2. 序聽迷詩所經一卷原文……………………一一〇
3. 一神論原文……………………一二三
4. 大秦景教宣元至本經殘卷原文……………………一五三
5. 大秦景教大聖通眞歸法讚原文……………………一五六
6. 景教三威蒙度讚原文……………………一五七
7. 志玄安樂經原文……………………一五九
8. 大秦景教宣元本經原文……………………一七三
9. 尊經原文……………………一七四



（左側）叙利亞語和漢字的僧名



（正面）陝西省西安府『碑林』所藏大秦景教流行中國碑拓本。



（右側）叙利亞語和漢字的僧名，漢字乃在咸豐已未（1859）由杭州韓泰華彫刻者。



由斯坦因博士在敦煌發現的修復後之唐末景敎畫像。A. Waley 以爲此像原係景教之物，但後在敦煌被用作佛敎的「菩薩」了。佐伯博士主張此像乃景敎的耶穌像，稱此爲「景敎的佛敎畫」



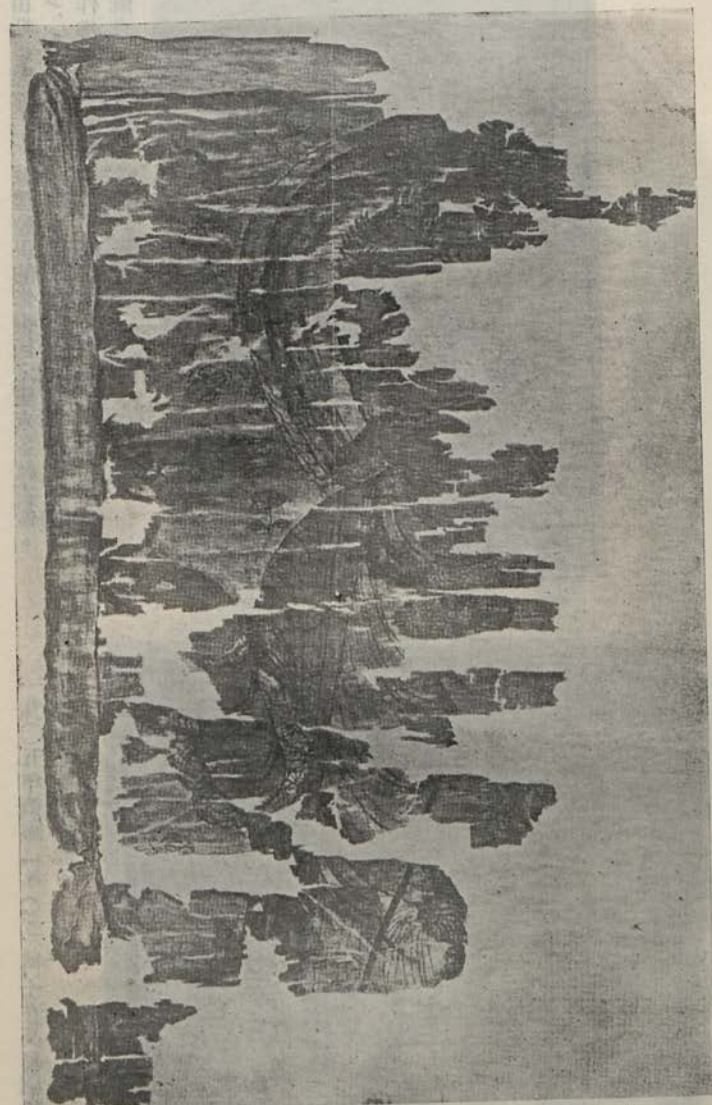
一九〇五年德國 Le Coq 博士在高昌國發見的景敎大秦寺的壁畫。

導言

李兆强

六三五年，阿羅本把福音傳到長安，這是教會史璀璨的一頁。我們可以說阿羅本是利瑪竇與馬禮遜的前驅，他的辛勤與虔敬、信德與勇氣，已奠定了中國基督教徒的根基。本書稱景教爲基督教是很適當的。不錯，過去有些史家曾誤認湼斯多留派（Nestorianism）（景教）爲異端，但近代的考證已很清楚地提示了湼斯多留乃一正統的信仰者。

四世紀末，亞流主義的大勢已挫。五世紀初，基督教思想的主流再不是正統與異端的爭辯，而是篤信三一神學者內部的歧見。湼斯多留始終服膺尼吉亞信經。近代學者已證明他的神學思想頗與正統信仰的體系一致。他的著作：大馬色人紇拉克利斯的記述（The Treatise of Heraclides of Damascus）被發現後，學人更認定他與大公教會不同的地方，不在信仰的分歧，而在神學術語上的差別（參閱劍橋中世紀史）。湼斯多留着重基督人性的眞實與完整，但堅持神人二性在基督裏已聯合爲一體了。他的勁敵亞力山太的區利羅（Cyril）卻主張基督神人二性不可須臾或離的合一。此外，他們對於「上帝的母親」一詞，也有爭論。自



一九〇八年斯坦因博士在敦煌發見的唐代景教畫像

三世紀末以來，不少信徒似已採用「上帝的母親」一詞作爲聖馬利亞的尊稱。迄五世紀初，這稱呼已很普遍地流行。四二八年，湼斯多留受任爲君士但丁堡主教長，他深覺「上帝的母親」一詞，是犯了神學上的錯誤。我們若尊崇馬利亞爲上帝的母親，那末聖母就是先上帝而在了。他以爲「基督的母親」一詞，較爲適當，因爲基督包括神人二性，而聖馬利亞乃是道成肉身的基督底母親。可是這說法卻觸犯了區利羅的憤怒。五世紀一場劇烈的神學論戰，即隨之而掀起了。更不幸的是這次神學的論戰實反映各大主教長行政區間的競爭。區利羅爲人機警敏銳，他有很大的抱負，此次神學爭辯一開始，他便羅致各方的協助，尤其是羅馬的聲援。羅馬與亞力山太因此結了同盟，以對抗安提阿及新興的君士但丁堡。四三一年，羅馬皇帝召集了以弗所大議會，以解決這次教會的分歧。幾經波折，湼斯多留卒被放逐到北非利比亞（Lybia）的沙漠去。

湼斯多留的晚年過着極其刻苦的生活，但在謫居中，他仍忙於執筆。四五一年，他在北非沙漠，風聞迦克敦（Chalcedon）會議所制訂的神學定義，也表示贊助。同年，他卻被一個瘋狂的僧人所殺害。然而在湼斯多留逝世之前，他的教理早已在敘利亞北部傳播了。

景教雖出於敘利亞（湼斯多留在安提阿曾當過教牧與講師），而敘利亞亦始終是景教文化的泉源，但在地理上，波斯卻久已成爲景教的重心。大秦景教實自波斯來，不過追溯其本源至大秦（敘利亞）而已。遠在二世紀時，波斯已有基督教的聖堂及教士。當四世紀初（三二五）的尼吉亞會議，波斯主教亦有參加。大概波斯教會乃由伊得撒（Edessa）人士所創立。伊得撒位於米所波大米的西南，其語言乃敘利亞文，但其文化則與東方各國頗爲接近。歷代波斯教會都曾被異教皇帝所迫害，但信友們在苦難的磨煉中，仍能守信不渝，因此波斯教會得以繼續長進。四二二年，波斯教會成爲自立的教會，其教政再不受安提阿大教區的支配。此後波斯教會也不參與大公教會的議會，然而波斯在教政上雖與羅馬帝國內的教會分離，在神學的研究上，卻不能數典忘祖。其實遠在四世紀前，波斯的會友已在伊得撒創立了一所神學院，因此波斯與敘利亞及小亞細亞之間宗教思想上的交流從未中斷。

四三〇年間，伊得撒神學院院長伊伯氏（Ibas）更領導講師與學生們討論湼斯多留的教理。神學院的員生大都摒棄區利羅的思想而同情安提阿及湼斯多留的神學見解。四三五年，伊伯氏受任爲伊得撒主教。是時反湼斯多留運動已風起雲湧。四四九年，伊伯氏卽被革職，而神學院的波斯員生也被放逐了。他們歸國後，卽將湼斯多留的信息四處傳揚，這便是湼斯多留派（景教）在波斯勃興的主因，我們也可以說這是景教在中國創建的起源。

阿羅本繼承了湼斯多留與伊伯氏的傳統，六三五年把福音從波斯傳到中國。當時唐太宗令宰臣房玄齡率領儀仗隊到長安西郊，迎接阿羅本，可見朝廷欵待景教教士的優渥，亦可見阿羅本不是突然而來。貞觀九年的覲見，事前必早有安排。唐時流遷長安的波斯人頗衆，阿羅本來華以前，長安雖沒有景教寺，但也許已有信奉景教的外僑了。

景教碑云：「翻經書殿，問道禁闈，深知正眞，特令傳授」——阿羅本在殿內編譯基督的典籍，他的著作和譯述就奠定了基督教在中國的根基。關於基督的生平，序聽迷詩所經（中國景教最初的典籍），已給我們一個很簡括的輪廓了。比序聽迷詩所經稍後的世尊布施論（六四一年）除叙述基督的受苦、復活、與升天外，更引述馬太五章及六章的大意。我們若將世尊布施論的前半部與登山寶訓的片段逐句比較，必會感覺兩者極其接近。這是值得我們注意的。中國遠在七世紀中葉已有新約經文的翻譯，這是比聖經的英語譯文早得多了。此外，景教初期的典籍還包括不少創作（如一天論，喻第二等，卽序聽迷詩所經與世尊布施論亦包含若干創作的成份），可見基督教文學事業已有很久遠的歷史了。

景教的名稱何時開始？這仍是一個懸而未決的問題。序聽迷詩所經從未稱聖教爲景教，祇稱它做「天尊教」。「有人怕天尊法，自行善心，及自作好，並諫人好，此人卽是受天尊教，受天尊戒，人常作惡，及教他人惡，此人不受天尊教」。然而在開元年間，我們卻有兩部景教的經卷，名爲大秦景教宣元至本經（開元五年，七一七）及大秦景教大聖通眞歸法讚（開元八年，七二〇）。所以「景教」一名稱，最遲在八世紀初已爲波斯寺的僧衆所採納了。

阿羅本既由波斯來長安宣道，而其後波斯使節及景教教士又接踵而至，因此國人都稱最初的景教寺爲波斯寺，至天寶四年（七四五）纔改爲大秦寺。唐會要引天寶四年詔：「波斯經教，出自大秦，傳習而來，久行中國。初建寺，因以爲名，將欲示人，必修其本。其兩京波斯寺，宜改爲大秦寺。天下諸府郡置者亦准此」。波斯於六四四年已亡於阿拉伯，而回教徒雖准許景教在波斯傳佈與奉行，但回教已成爲波斯的國教了。也許景教主教不願和回教相混，因請玄宗改波斯寺爲大秦寺。

唐代景教的典籍，從阿羅本至景淨，與佛學都有很深的關係。龔天民牧師在本書裏不但探討中國基督教之早期歷史。且說明佛教對唐代景教的影響。他不憚煩勞地將景教文獻中的佛教術語加以詳盡的闡釋，對於讀者，實有莫大的補益。尤有進者，關於景教的原始資料，除大秦景教流行中國碑及三威蒙度讚外，在坊間都不易覓得。本書效法日本學者佐伯氏的前例，將序聽迷詩所經、世尊布施論、一天論、喩第二、宣元至本經、大聖通眞歸法讚等附

PREFACE

It gives me great pleasure to write an English preface to this new treatise on Christianity in the Tang Dynasty. Other studies on this general subject have been published from time to time by various authors. But I believe this is the first book in the Chinese language which so fully discusses Chinese Nestorianism in all its details of inception, development, and relation to Buddhism.

Rev. Kung T'ien-min, (Timothy Kung) himself a Buddhist before he accepted Christianity, is an authority on Chinese Buddhism who is acquainted with this religion from personal contact and who has made a thorough study of the same over a period of many years. He is therefore fully qualified to handle his subject, both from the view of personal experience and from that of systematic research. This new treatise is also a thesis for a Bachelor of Arts Degree which the author has received from the Buddhist University in Kyoto, Japan.

The author graduated from the Lutheran Theological Seminary in Hongkong in 1953. In 1957 he received the Bachelor of Arts Degree from the Buddhist University in Japan. He has also studied at Luther Seminary, St. Paul Minnesota, U. S. A., where he also lectured on Buddhism in 1958-59. He received M. A. Degree from Buddhist Otani University in Japan in March 1960. He is member of the Japanese Association of Indian and Buddhist Studies in Japan,

於書末，給與研究景教文獻者最珍貴的資料，這都是讀者們所要衷心感謝的。

and Buddhist Folklore Society in Japan. For several years he has been a missionary in Japan in the employ of the Lutheran Church. From 1960 he is professor at Taiwan Lutheran Theological Seminary.

Former works of the author include The Study of Buddhism published in Hongkong in 1958, and several translations of Chinese treatises on related subjects among which may be mentioned From Buddhism to Christianity.

This new treatise on this intriguing subject will be heartily welcomed by all students of Early Christianity in China and the relation of Chinese Nestorianism to Buddhism. It is also hoped that it will be of genuine interest to all readers who are concerned about the expansion of Christianity among the five hundred million Chinese people, less than one percent of whom are as yet Christian.

Russell E. Nelson, Ph. D.
President, Taiwan Lutheran Theological Seminary
Taipei, Taiwan
March, 1960

作者序

自從第五世紀康士坦丁堡的主教長湼斯多留（Nestorius）和他的弟子們從羅馬被放逐以後，他們一齊逃入小亞細亞，湼氏不久死於埃及，而他的弟子們又再轉入米索波大米亞的教會繼續活動，以後又再進入波斯國境建立了獨立教會。這個教會又逐漸東進，於唐太宗貞觀九年（六三五年）傳入長安，卽後來的所謂景教，也就是中國古代的基督教。

筆者對景教之研究，素有極大興趣。自從香港信義神學院畢業後便來到日本傳教，爲求深造，進入了日本佛教大學專攻佛教學，得文學士後又再在佛教大谷大學大學院研究佛教文化，現已修畢一切課程，將於今年三月獲文學碩士學位。當我在佛教大學讀書時，便想利用在研究佛教的好機會，寫一篇景教與佛教關係的畢業論文。當我寫的論文中有關佛教方面的若干問題時，蒙惠谷隆戒教授一一指導，實在不勝感激之至！現在我將畢業論文的內容稍加更改，用中文寫成本書，貢獻給中國教會的神學生、經學生、和有志研究景教人士，作爲參攷之用。如各位從本書中居然有所獲益，那我便感到非常快樂了。

本書第一、二兩章是略述景教的起源，在中亞的活動以及進入中國的興亡簡史。第三章中收集了所有的景教原始資料予以概要說明，其中有兩部景教經典還是在十七年前纔被學者發現的，可說是最新研究的發表。第四章和第五章是著重於解釋兩卷景教經典中的佛教術語意義和景教遺品中的佛教色彩意義。第六章結論是論述景教採用佛教的五大原因。至於書中用的「唐朝基督教之研究」，而書中又提及中世紀元代景教的事，這是注重了景教的整個研究；故此，也不得不提元代的景教了，全書中有許多不夠完善的地方，希望海內外各專家予以指正爲盼！

書中提及佛教的事很多，如對佛教並不很明白的讀者，最好請同時參閱我所寫的另一本書佛教學研究（香港基督教文化公司出版）或能更增研究的效果亦未一定。在本書末，我不憚麻煩抄錄了有關景教的許多文獻和原始資料，其目的是想使各位有個較完全的參考，且能從這些材料中可以再深加研究。關於寫成本書的參考資料，除了我在基督教和佛教兩方面學校所得的知識以及自己細讀景教原文予以解釋外，另又參考了一些中文，日文和漢文的有關景教文獻和著作（許多英文本不易入手），它們的名字都列在本書末。

筆者在此不得不十分感謝我所尊敬的景教研究學者日本佐伯好郎博士，他不單勉勵我多讀景教經典原文以期自己發見新的研究之途外，還允許我從他的博士論文景教的研究一書中攝下許多照片（但有些照片係由筆者攝自別處）。佐伯氏爲了研究景教曾數度遍訪中國和歐美各國實地調查，在一九四一年由於研究景教之偉績，由東京帝國大學授予文學博士學位；次年又從國民學術協會獲得獎章。毋庸說，我寫本書時也曾參考了他的大作處很多，在此特表無限謝意！

在此，筆者也不得不衷心感謝香港中華聖公會李兆强牧師所賜的一篇很有力量，內容豐富的導言，也感謝台灣信義神學院院長倪爾森博士（Dr. Russell E. Nelson）爲本書所寫的英文序言。最後，也沒有忘記基督教輔僑出版社的好意，將此書予以出版問世，筆者爲此深深感激不盡。

龔天民序於日本京都市修學院自宅

一九六〇年二月

唐朝基督教之研究

第一章　景教的起源和在中亞的活動

第一節　兩大學派的論戰

基督教在第一世紀由耶穌基督所創，自羅馬康士坦丁大帝(Constantine)即位以來，基督教在三二四年正式被指定爲國教。教會從此雖然免去了外界的逼迫和殘害，得以和平度日，但教會內部的紛爭反而有增無減。百年以後，當西紀四二八年時，湼斯多留（Nestorius）被選担任康士坦丁堡的主教長。這位曾爲修道士的主教長一接任後，便開始猛烈抨擊他所認爲的異端。當時東方教會盛行着的「馬利亞是上帝的母親」(Theotokos)說，他主張不妨可用「耶穌的母親」，但不能稱馬利亞是上帝的母親，這不是基督教的道理。所謂馬利亞也不過是耶穌人性性質方面的母親，除上帝外，別無什麼上帝之母存在着。

原來，湼氏是丢多路的門徒，丢氏(?—三九四)曾作過安提阿教會的牧師，他雖然主張

「耶穌神人論」，但更注重他的人性方面。他的想法以爲馬利亞生的是一個完人耶穌，而「洛哥斯」(道)便是住在這位完人裏面。這樣的思想十分影響了湼斯多留，故此在他一上主教寶座後，便主張在基督裏有神人兩性，每性皆甚完全，且不混同。他說：「我們在基督一個名字上，而同時指定兩個性格……神性與人性兩下在本質上所有特點是永遠劃分清楚了的」，「因爲從肉身生的就是肉身，故馬利亞爲基督的母親」云云（這些話引自林仰山氏編著的教會史）。湼氏這派稱爲安提阿派，因他曾在安提阿郊外猶布庇斯修道院做過修道士。

和安提阿派素有宿怨的便是亞歷山大派，與湼氏同時担任該地主教長的是區利羅(Cyril, 412-444)，此人一向嫉妬康士坦丁堡的主教長職務，於是便藉此機會串同了羅馬教會監督在皇帝提阿多修二世和教皇色勒丁一世前控告湼斯多留，在四三〇年的羅馬教區會議上强迫他放棄主張，不然卽革除教籍。翌年，在以弗所開了一次大會，公開討論這個大問題，可惜擁護湼派的人在開會後數天纔由安提阿主教長約翰領導匆匆趕至會場，但爲時已晚，湼氏早被大會單獨議決定爲異端者而撤職了。

湼氏率領了他的弟子十七人退入了小亞細亞，約在四五〇年冬天湼氏客死於埃及。據說在他晚年時尙寫一篇論文，名叫大馬色人紇拉克利底斯的故事（"The Treatise of Heraclides of Damascus"）。湼派的人以後又進入以得撒(Edessa)地區而再轉入波斯，最後則傳入中國而稱景教。詳情將敍述如下。

第二節　伊拉克境內的初期教會活動

基督教傳入今日的伊拉克境爲時極早，大約在主後百年左右，便由名叫亞代（Adai）其人將福音傳至米索波大米的底格里斯和幼發拉底兩大流域附近。在幼發拉底河的上游，當時有一個名叫奧斯利內的半獨立國（Osrhoene）首都稱作以得撒（Edessa）。這個地方盛產藥草，設有基督教的神學院，畢業生紛紛前往波斯、亞拉伯等地宣教。這個小國在二百十六年爲羅馬佔領而變了它的殖民地。至於亞代其人，關於他的來歷傳說紛紜，有人說他是使徒多馬所差去的，如不相信，請看以得撒教會中的實物，多馬從印度寄給他的一封書信，記在使徒的教義一書中（"The Doctrine of the Apostles" — Cureton's Ancient Syriac Documents）。也有人主張亞代或是路加福音十章一節所說的七十門徒之一，或是親自見過主，亦未定。如果屬實的話，彼得前書五章十三節所說的巴比倫是指米所波大米的巴比倫無疑了。大約在第二世紀中葉，以得撒的教會已有了亞蘭語的聖經了。

在以得撒的神學院發揮了莫大的國外宣教力量。大約在主後一二〇年至一四〇年左右，亞代的弟子 Aggai 又將基督教傳至裏海西南的歧蘭 (Gilan) 之地和土耳其人和韃靼人之地。使徒的教義中曾提及這些地方的佈教情形。在主後一九六年，在中亞細亞地方，有一位基督教的牧師 Bardaisan 曾發表了一篇有關基督徒的品性如下：「我們被稱為基督徒，我們的同胞不逆天行事，例如波斯的基督徒不娶二妻；猶太人的基督徒不受割禮；在基督裏大夏國 (Bactrian) 的姊妹不和他國人有猥褻的行為，在基督裏的波斯人不和其他的波斯人一樣，以自己的女兒為妻；在基督裏的米代人 (Medes) 不丟棄瀕死的親屬，也無活葬的行為；以得撒的基督徒不殺害犯了奸淫的妻子或姊妹，祇令其別居以候神的審判；Hatra 的基督徒不用石頭打死强盜」(Burkitt, "Early Eastern Christianity," pp. 115, 184)。

主後三三〇年左右，在後漢書的木鹿一帶地方已設有基督教的司教區，由 Barsaba 担任主教。四一〇年，由以撒 (Issac) 担任該地主教。十年後，此人被昇格成大主教。這個教區以後逐漸伸展，而至中國塞外邊疆地域活動。

從以上的事實看來，基督教在第二世紀末葉已進展至歧蘭、嬀水、和大雪山脈之間的大夏地方（大夏即今阿富汗北部）。再者，當湟派教徒，尚未遁入中亞細亞時，當地的基督教已盛行了。祇可惜在中亞細亞一帶的教會史一向不為人注意，這大概是羅馬的領土以歐洲和幼發拉底河西岸的地域為主，凡在版圖外的地方，教會活動，甚少記載之故吧。在這裏屢稱的所謂中亞細亞地域，從廣義說，它的範圍是汎指中國西方地區，東被中國本土、蒙古，西被波斯、伊拉克，南至印度、西藏等地，位於亞洲諸大勢力的中央，而自成一區域（羽田亨博士主張）。換言之，中亞細亞地區乃廣指東自西域，西至米所波大米一帶。漢代所稱的西域大部份乃今日的新疆之地。

第三節　波斯境內的景教活動

湟氏的弟子們靠着他們的行醫以及各種手藝技術維生，進入了以得撒地區，在這裏宣揚了他們的主張，獲得了許多的歸附者。但在四八〇年以後，又受羅馬皇帝的放逐而由此地逃入波斯國，在斯賓地方（Seleucia— Ctesiphon）再度開始活動，並受皇帝傳衣魯斯（Firus, 461—488）的保護，在四九八年宣稱教會獨立。這派教會以後逐漸東進，越過西域而於六三五年唐太宗貞觀九年進入長安，是謂景教，亦卽中國最古的基督教。

當湟氏信徒進入波斯之時，正值波斯薩賚王朝時代（二二六—六五一），當時的宗教有

著名的拜火教（祆教），教主瑣羅亞斯德(Zoroaster或稱Zarathustra)約生於主前十世紀至六世紀之間。其教立善惡二元說。當薩贊王朝初年，摩尼（Mani）又參考了祆教、猶太教、佛教、景教等教義而成立了摩尼教。此教不單亦在羅馬一帶盛行，較景教略遲，而在則天武后時傳入中國。在中亞細亞和甘肅，敦煌等地已發現了不少有關摩尼教的經典殘篇斷章。至於祆教亦在唐太宗貞觀五年由波斯人阿碌傳入長安。在薩贊王朝四九六年之時，波斯王朝內亂，居多和王(Kowad或稱Kubad)為避國難，兩度逃入嚈噠匈奴族和土耳古族人之中，得突厥酋長之助，於四九八年恢復王位。保護此王逃入突厥部落者，是兩位基督徒。此王因感謝神恩，以後在國內努力保護基督教會並從事建設文化事業，藉以推進外交。此王之侍醫名約瑟，是一個名基督徒，在五五二年成為該地主教長。居多和王約在二十年後曾差大使進貢中國，在魏書五二卷內記載說：「神龜中（五一八—一九）其國遣使上書貢物云：大國天子，天之所生，願日出處常為漢中天子，波斯國王居和多千萬敬拜，朝廷嘉納之」。

景教徒在波斯努力建設各種慈善事業，教勢在全國逐漸擴張。當唐太宗時，通過兩國外交關係由阿羅本為首正式傳入中國（Alopun. 原文拼音，異說頗多，更有學者主張此非人名，而是由叙利亞語 Rabban（教之長老），而音寫者，Sir H. Yule. H. Havret 等贊成此說，但伯希和（Paul Pelliot）卻以為將 ban 字用「本」字音，實乃不適當」。但請注意，其時西域一帶，基督教早已盛行了，西域商人來往於長安之間，首都長安亦可能在阿羅本未來之先，早已有基督徒存在，那是無疑的。

自回教教主謨罕默德在六三二年去世後不久，回教徒為擴張教勢起見，曾瘋狂地利用武力向外侵略，逐漸佔領了叙利亞、埃及、波斯……而至印度，並深入非洲腹地。他們强迫被征服者的異教人繳付重稅並施行各種逼迫。波斯國在七一〇年亡於回教徒。七二三年回教王的東征軍元帥 Ashras Ihn Abdulah 以免除景教徒的人頭稅為餌，勸他們歸依回教而獲得不少成功。八四七年的回教王 Mustawahkel 曾迫害一切宗教，强迫基督徒穿上特製的衣服，並毀滅教會。事實上，自從回教徒侵佔波斯以後，景教逐漸失去力量，不單在波斯受到損失，在唐朝傳教的景教也因波斯差會的摧殘而大受打擊，成了景教在華失敗的許多原因中的一個原因。

根據 Rich 和 Layard於早年旅行波斯和土耳其的結果報告，得知當第一次歐洲大戰時，尚有不少景教徒住在波斯和土耳其境內(Fartescue:"The Lesser Easteran Church," p. 115)。再如日本的大佈道家賀川豐彥氏曾於一九三八年起至翌年三月在印度旅行，某次叙會時，聽其佈道者約有四萬人之多，其中不少據說是景教徒，在他們中間，有百分之三十五曾受過普

通教育云云。（見氏譯之「景教東漸史」中的譯者序言）

第二章　景教入唐及其變遷經過

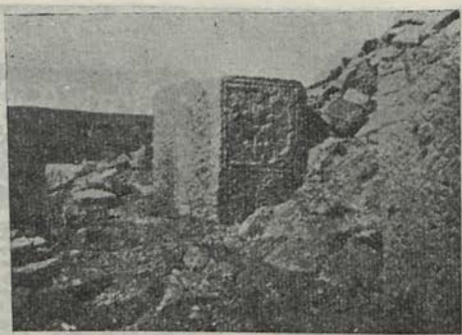
第一節　唐代的景教

在明朝天啓五年（一六二五），於西安西郊土中發見了一塊大秦景教流行中國碑，根據碑載，知道當唐太宗貞觀九年（六三五）時，景教由波斯國傳入中國。碑曰：「大秦國有上德曰阿羅本，占青雲而載眞經，望風律以馳艱險，貞觀九祀，至於長安，帝使臣宰房公玄齡，總使西郊，賓迎入內，翻經書殿，問道禁闈，深知正眞，特令傳授」。當貞觀十二年景教又蒙我朝廷認可撥下經費，在京師義寧坊建立大秦寺，度僧二十一人（見唐會要）。其後，景教受高宗、玄宗、肅宗、代宗、德宗等諸皇帝之保護與贊助，教勢大張。在成都、洛陽、峨嵋、房山、靈武（寧夏）等地，紛紛建立大秦寺，努力宣教（在唐宋元間，全國至少有過五十所以上的大秦寺或十字寺）。當玄宗時（七四五），爲要將景教與祆教有所分別，而改稱景教教會爲大秦寺。唐會要卷四十九曰：「波斯經教，出自大秦，傳習而來，久行我國，爰卽建寺，因以爲名，將欲示人，必修其本，其兩京波斯寺宜改爲大秦寺，天下諸府郡置之者，亦準此」。

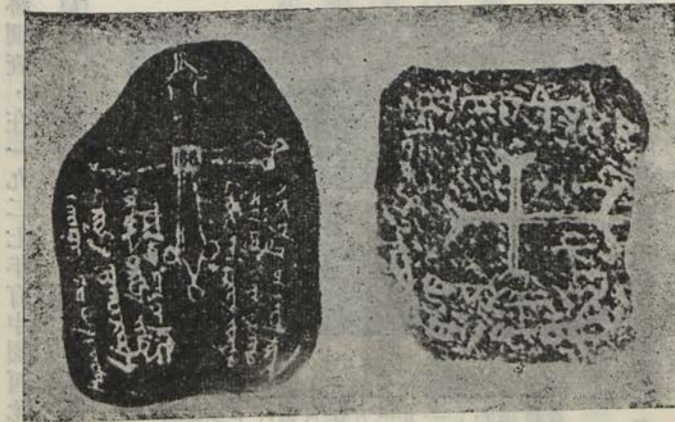
八四五年，會昌五年時，武宗開始廢佛政策，景教亦大受打擊，僧侶被迫還俗，教勢一蹶不振。據唐會要卷四十九所記，當時天下所拆寺院四千六百餘所，僧尼還俗二十六萬五千餘人。外國教大秦穆護祅還俗者二千餘人云（穆護乃回教，祅係祅教。）但在會昌禁令後約三十年頃，黃巢攻陷廣州之際（唐僖宗乾符五年卽八七八，九年），據說約有十二萬的回教徒、猶太教徒、和景教徒被殺。十九世紀初的亞拉伯人旅行家 Abuzayd 在其所著的亞拉伯人東方見聞記中曾提及此事。景教自傳入以至會昌五年，約有兩百年左右在中國活動，但自武宗逼迫景教以後，景教徒在表面上雖似在中國絕跡，但大多數已逃入中亞細亞東方，俄國領土七河地方（Semirechre），蒙古和中國交界處的地方繼續活動，直至三百餘年後元朝興起時又重振旗鼓，再入中國本土傳教，且極興盛，直至明朝成立爲止。

第二節　元代的景教

當十一世紀左右，蒙古的遊牧民族克烈(Kerait,或作特烈族)和綏遠省西方鄂爾多斯北之土耳其的汪古族（Ongut,或作雍古族）之間，曾被發現有許多景教徒存在其間。叙利亞的歷史家希布洛斯（Bar Hebralus）的著作教會誌中對這事曾有較詳盡的記載。關於汪古族的遺跡調查，在一九二七年有中國西北科學考查團的黃文弼氏一行人，以及一九三二年的美國人莫阿，另有法國教授諸氏(F. Nau)和俄國教授傳華宋氏(D. A. Khvolson,或作Chwolson)等亦調查發表，在由伊犂地方至俄領七河地方一帶有宋元之間的四座景教徒墳墓被發現。另又有德國探險隊在新疆東北部，高昌國方面出土之文書中曾發現該地有景教徒活動過。其實，在新疆省和俄領交界處的伊犂地方曾先後發現了約有六百座景教徒墓石，被推定是十一世紀至十三世紀的產物。從以上許多景教徒墓石以及若干殘篇斷章的文書看來，證明了在唐武宗時被放逐的景教徒曾避難到這些中國邊疆地方去繼續活動，子孫繁延不絕。


綏遠省百靈廟北方約六十華里土城內的景教遺石（一九三五年日本江上波夫氏發見者）

在元代的統治下允許宗教自由，被稱爲成吉思汗大法令的數條殘章斷片仍存於世，其中一條這樣說，「他命令人應該尊敬一切宗教，他以爲一切的宗教都是適合神的旨意的。」因此，在成吉思汗的家系中已有了許多景教徒，最大的



在伊犂地方發見的景教徒墓石之一。(右爲馬利亞，康斯坦斯信女之墓，一二五三年）（左爲副大德 Ama 師之墓，一三四五年）

原因是由於和克烈族，汪古族有了通婚關係而來。例如元太祖之子拖雷之妃，蒙哥（憲宗）忽必烈（世祖）和旭烈兀（景教徒）的母后峻魯忽帖尼（Sarakutanibagi）便是由克烈族出身的熱心景教徒。再如太祖的重臣鎮海亦是同族出身的景教徒。因此，當十三世紀元朝興起後，在邊疆地區的景教徒蒙朝廷之助，再度進入中國本土活動，努力建設教會，且擴張至江南一帶（元代景教十字寺有七十二所之多），例如世祖至元十八年（一二八一），馬薛里吉思（Mar Sergis）在鎮江和杭州兩地建造了七座景教教堂。梁相記曰：「薛迷思賢（Samar Kand 佐伯註），在中原西北十萬餘里，乃也里可溫行教之地，愚聞其所謂教者……今馬薛里吉思乃其德也……常有志推廣教法，一夕夢中天門開七重，二神人告曰：『汝當興寺七所，贈以白物爲記』，覺而有感，遂休官，務建寺」云。



在伊犂地方發見的景教徒墓石之一。(巡迴教師 Sha Malik之墓)

景教僧的馬可和掃馬兩人曾奉忽必烈之命於一二七五年由北京出發，朝拜耶路撒冷後曾往謁羅馬教皇。此事在當時曾鬨動一時，足證景教在中國活動之積極。元代的景教徒被呼爲「也里可溫」（Arkägün），意卽福分人或有緣人。大秦寺被改稱十字寺。甘肅的十字寺中還祀有峻魯忽帖尼后的像。政府設有崇福司管

理景教教會。

景教的好夢不常，自從第一位天主教孟高未諾約翰（John of Monte Corvino）担任北京大主教直至死爲止（一三二八年死），景教碰到了對頭，天主教宣教師曾努力規勸景教徒改信天主教而獲得若干成功，並有一大僧正皈入天主教。當一四九〇年，雖有景教法主西門（Simon）曾在華南任命一位大僧正，但事實上景教的勢力已不復存在了。其次，蒙古人帖木兒（一三六九——一四〇五）曾掃蕩中亞各地，景教教會蒙受迫害，教徒被殺，景教幾近滅亡。再者，當


第十四世紀末，在中亞 Juslamerk 附近Kotchanes地的景教教會


第十四世紀末，在中亞 Juslamerk 附近的景教教會總部。

元朝在中國本土失去勢力，漢人朱洪武於一三六八年建立明朝以後，施行復古獨裁政策的結果，波斯景教亦和元朝一樣在中國本土逐漸絕跡了。原來信仰景教的信徒，蒙古人和西域人多於漢人。蒙古王朝一旦崩潰，毋庸說，景教信徒當然也難在中國立足了。但是景教失敗的原因，不一定單在這一個因素上，例如：曾經提及的波斯母差會遭受回教徒的迫害，中亞各地的信徒慘遭帖木兒軍隊的虐殺，天主教徒的信仰攻勢，佛教、儒教、和道教的吸收……等種種原因；不單蒙古爲然，即西域人的景教徒亦走上末途，連帶極少數的漢人信徒亦都失去了活動的能力。如果景教碑不被發見的話，恐怕永遠也沒有人會詳細知道曾經活躍於中國古代的景教的姿態吧！


曾逃過了蒙古兵的虐殺，保留了性命，在中亞細亞的 Kurdistan 山中避難的景教徒。

第三章 景教的原始資料

我們如要研究景教的歷史和教義，非首先直接從景教徒親自記載的景教資料下手不可。筆者定名這些文獻為「景教的原始資料」，是最重要不過的。它們包括有景教碑，漢文的八種景教經典和一些敘利亞文的殘篇斷章……。自從這些東西被發現後，自明代迄今，已有不少中西學者寫下許多有關它們的論文。再者，在唐代的中國文獻中亦零星地記載有景教的事蹟。關於這些論文著作，筆者定其名為「景教二次資料」，雖然沒有原始資料那樣有價值，但研究景教者亦不得不一讀這些資料。由於景教「二次資料」太多，本書中不擬加以舉名說明，惟就景教的原始資料說明如下。

第一節 大秦景教流行中國碑

自從大秦景教流行中國碑在明朝天啓五年（一六二五）於長安被發現後，首先有耶穌會士金尼閣（Nicholas Trigault）在西安親自見過碑文後，於是年發表了一篇拉丁文的碑文研究文。謝務祿（後作魯德照—Alvarez de Semedo）在一六二八年作成了景教碑的漢文譯文。葛路赫（Athanasius Kircher）於一六七七年將碑文全部抄寫製成銅版問世。另有米勒（Androeas Muller）在一六七二年公佈其研究結果，又有波介（Pauthier）於一八五八年將碑文漢文部份用活字，敘利亞文部份用銅版在巴黎發行問世。以後中西學者紛紛開始研究，過去三百年間，單在歐美法國便有八、九十種有關景教碑的著作出現。其他發表的論文，尚不知其數。



大秦景教流行中國碑
（主歷七八一年建立）

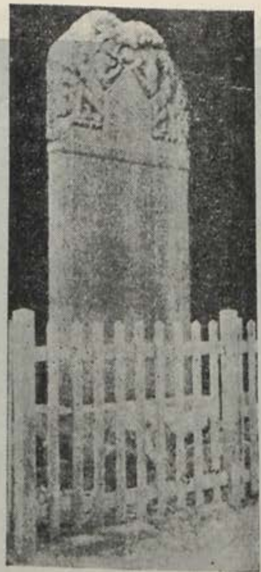
至於中國學者研究碑文的有李之藻、徐光啓、顧炎武、王昶、錢謙益等氏，近時又有向達、洪業、馮承鈞等氏。曾經主張景教碑是「偽造物」的，有學者Lacroze, Horne, Voltaire, Spizelius 等人。耶魯大學阿拉伯語及梵文

教授Salisburg博士說：「景教碑者，在今日已被一般學者認爲是贋物」。他又引用了另一反對者C. F. Neumann 氏的話說：「同碑上所記的漢字及叙利亞文字的字體，兩者均係近代文字之字體，非在第八世紀所用的字體」云云。另有人說：「此乃瞞騙中國人之眼目，不過是敬虔的耶穌會派教徒所造之贋物而已」。但 Burg, Huc, Wall, Leggs 等人極力主張不是僞造。事實上，十九世紀中葉以來，僞造說早經自然消滅，今日已無學者對景教碑之眞僞發生疑問了。



大秦景教流行中國碑之碑端

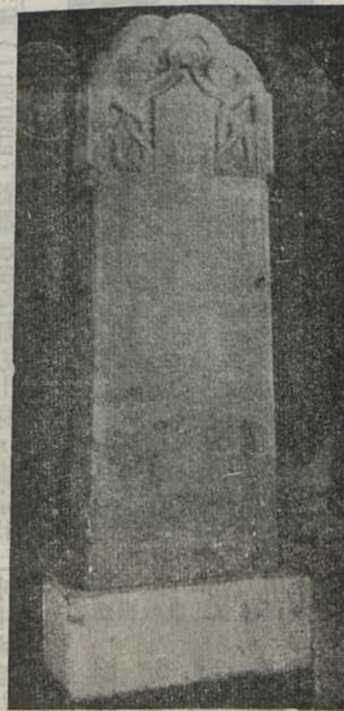
這塊有名的景教碑在其「大秦景教流行中國碑」的九個大字上面，刻有十字架，兩側配有百合花之類的彫刻，下面置有蓮台，左右配以白雲，在這些大字的左右邊另刻有類似龍（?）之類動物，石碑立在一隻石烏龜上面。碑的面積長九尺，寬三尺，厚一尺餘，約有兩噸重。此碑建造在唐德宗建中二年一月七日（公元七八一年二月四日），由施主伊斯(Zazdbozed)建造，波斯僧景淨撰文，呂秀巖書。碑之兩側刻有叙利亞文六十八名僧名，除八名外，均有漢文對照。至於伊斯其人乃中亞吐火羅國(Tukhara)首都Balkh地方出身，肅宗時已來中國協助郭子儀任邊疆鎮守使時的參謀，德宗時有金紫光祿大夫，同朔方節度副使，試殿中監，賜紫袈裟的一套銜頭。此公樂善好施，熱心景教佈道，而出資在義寧坊大秦寺建造了景教碑。



一九一一年九月廿七日英國 Golden 夫人在高野山建立的景教模造碑

景教碑雖然從土中出世，轟動了世界，但眞正對它發生興趣而加以研究的，歐美人多於中國人。也有人曾經對這塊碑石垂涎，想把它搬離出境。一九〇七年丹麥人何魯模氏(Fritz Holns)曾企圖將碑石運赴美國博物館，但未曾被中國政府核准出售(筆者記得，何氏曾運碑石至漢口而遭發見的)。何氏後來在長安用和碑文同質的材料照式照樣製造了不少模造碑，分贈歐美各大學圖書館，又於一九

二四年贈送一塊給日本京都帝國大學陳列室（筆者曾見過）。在日本高野山上（佛教眞言宗），又有英國人 Hon. Mrs. E. A. Gordon 夫人建立了一塊景教碑（筆者曾數度往訪，坐在石烏龜上，樂而忘返）。她又在朝鮮金剛山長安寺門前也建造了一塊。在此補充一句，長安的眞景教碑大約在七八一年建碑後埋入土中的，其時正值自稱「大秦皇帝」的朱泚謀反（七八三年十月），雖與大秦景教毫無一點關係，但卻把景教宣教師們嚇作一團，大概爲了避免不必要的麻煩，而急急地把景教碑埋進了土中亦未一定，如無發生特別事故，我們實在想不出有什麼原因，要把剛建造好的景教碑匆匆地予以埋沒。



京都帝國大學陳列室中的景教模造碑，由丹麥何魯模氏，於一九〇八年在長安根據眞景教碑所製成，其尺寸之大小與眞物一式一樣。

景教碑正面的漢文約有千九百餘字，起初八行係述說景教教義和儀式。三一妙身，无元眞主，阿羅訶（Eloha），即上帝創造了天地萬物，但惡魔娑殫（Satan）施妄，結果人間墮落。三一分身之景尊彌施訶（彌賽亞），以救主身份降世爲人，實現了廿四聖人所說的舊約聖經豫言，開創三一淨風無言之新教，濟度衆生事畢後昇天，教會中留下了聖經廿七卷。其次是說到基督教的洗禮，藉水和聖靈之力洗滌浮華。基督徒手持十架，廣渡衆生。教會朝夕擊木以通知禮拜時刻。會衆向東方敬禮，教會且爲生者和死者祈禱，七日一次舉行聖餐。景教僧侶頂上削髮，不留鬍鬚以示區別云云。其中所述之擊木（佛教中的擊木魚），爲存亡者祈禱（佛教中的超度死者），宣教師們均剃鬚削髮（和尚亦然）等行動，大概都是受了唐代佛教影響的結果而來無疑。但也有西方學者以爲在中國的佛教之超度死者，係模倣自景教而來的。

碑文的次二十行是介紹景教在唐代入華的經過，及至唐德宗建中元年末，約一百五十年左右的中國景教盛衰變遷史，其中值得注意的是景教教會內供奉當時皇帝們的寫眞，爲他們祈禱祝福，景教因此獲得唐朝歷代帝室的贊助，與政治發生了關係。其次是提到曾有佛教僧侶攻擊譏笑景教徒。也說明了景教一名的來源，「眞常之道，妙而難名，功用昭彰，强稱景教」云。日本的景教研究權威佐伯好郎博士和東京神學大學教授比屋根安定氏等，在他們的著作

中都猜想景教一名是模倣了當時在長安盛行的大日經而來，由於「景」是大光、大日的意思。按大日經是由善無畏在開元十二年(七二四)譯出，逐漸流佈於長安無疑，而景教之稱呼最早見於天寶四年(七四五)唐玄宗詔書中「波斯景教，出自大秦，傳習而來，久行中國……」云。筆者以爲以上兩氏之猜想近乎極端，「景」字雖有「大」和「日光」的意思，但大日經在當時雖被譯出，然未立刻流傳全城（因無今日印刷術之迅速出版問世之故），景教碑文內也找不出一處有「大日」的記載，但都用「景」字。「景」者，有「景仰」、「景福」、「景徒」、「景行」等的好意含在。其中襲用中國固有思想，稱基督教爲景教亦何嘗不可。當時的宣教師們或者如此這樣想過。故此，「景教」一名是借用了中國固有的含義深廣的「景」字而來，亦未一定吧。

從碑文敍利亞文知道景淨的原名是亞當（Adam），被稱爲副大德（Chorepiscopus）震旦(Zinistan)的師父(Papash)，又提及關內和洛陽的景教寺首長僧Gabriel 其人，漢文「檢校建立碑僧行通」下的敍利亞文是僧 Sabar-ishu。在「僧靈寶」右側兩行是：「僧副大德 Yesbuzid之子，執事亞當」。再在其左有十餘行四十三語的敍利亞文，譯文如下：「希臘一千九十二年（西紀七八一年）從 Tokhristan城 Balk 而來已故僧 Milis 之子王城關內 Kumdan 副大德僧 Yesbuzid建立此碑，記下我等救主之教，且述說我等祖先在中國之帝王處傳道之事」（以上譯文係根據佐伯好郎博士之研究考證而來）。

第二節 漢文的八部景教經典

今世紀初葉在敦煌石室中由斯坦因(M. A. Stein)、伯希和（Paul Pelliot）等人在中國騙取大量的古代文獻寶物時，也同時發現了若干景教的經典，把他們喜得手舞足蹈，而這些無價至寶，以後又被分散於各國之間，說來令人傷心至極！根據發見了尊經中的記載說：「謹案諸經目錄，大秦本教經都五百卅部，並是貝葉梵音……後召大德僧景淨譯得以上卅部，卷餘大數，具在貝皮夾，猶未翻譯」。景淨活躍於唐德宗時代(七八〇—八〇四)，雖然尊經中稱他譯了卅部經典，但現被發現者僅祇八部漢文寫成的經典和讚文而已。至於其他的經典，有些很可能落在清代某些大官手中，根本不知其價值而死藏不出，有些或已被無知之徒在敦煌石室中糟塌無存亦未一定。有些或者在唐代時早經失傳。再者，有些經典根本是摩尼教的經典，景教徒把它們拉來算在自己名下。這些東西，當然不流通於景教的教會裏，那是無疑的。

自伯希和、斯坦因等人在一九〇七、八年從敦煌石室搜羅中國古代文獻以來，直至十五年前（一九四三）爲止，在學術界業經知道發表的有關景教的漢文經典和讚頌等，共有八種，

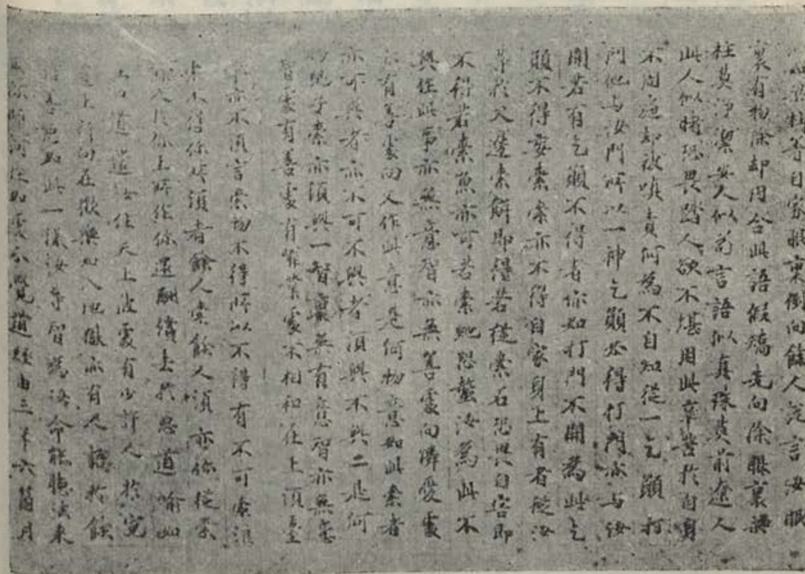
卽序聽迷詩所經第一、一神論、大秦景教三威蒙度讚、尊經、志玄安樂經、宣元本經、大秦景教宣元至本經、大聖通眞歸法讚等文書，其中序聽迷詩所經和志玄安樂經兩卷，將在第四章詳論外，其餘六經概要將順次在本節中簡述如下。至於各經典之原文都列在本書卷末，如讀者不嫌費時，最好先讀原文，然後再讀以下的說明，比較有個頭緒。

一、一神論　這卷景教最古的經典，在一九一七年歸於京都帝國大學講師富岡謙藏氏所藏。次年七月一日便有已故京都大學校長，東洋史權威羽田亨博士在藝文雜誌上首先向學術界發表有關本經的概要。根據他說：「本經的體裁是黃紙卷軸，紙面上下及行間施有細闌，紙幅八寸五分，總存四百〇五行。首部雖殘缺，但根據卷尾所題一神論第三之名看來，則一神論乃全帙之題名也」。

一神論是在景教入唐之後不久寫成的，是由喩第二，一天論第一，世尊布施論第三三篇短文而成。全卷首部題名雖無，但在卷尾卻有一神論卷第三字樣，也許另有一神論卷第一和第二亦未一定。喩第二的內容主要是說基督教的創造，强調「一神」神學。最後則主張人間是由「身體」、「魂魄」、「神識」（Spirit）三部而成。一天論第一的內容是承接喩第二的末語：「天下萬物，盡一四色也」而開始作問答「有何四色作也……」而啓全文。起先述

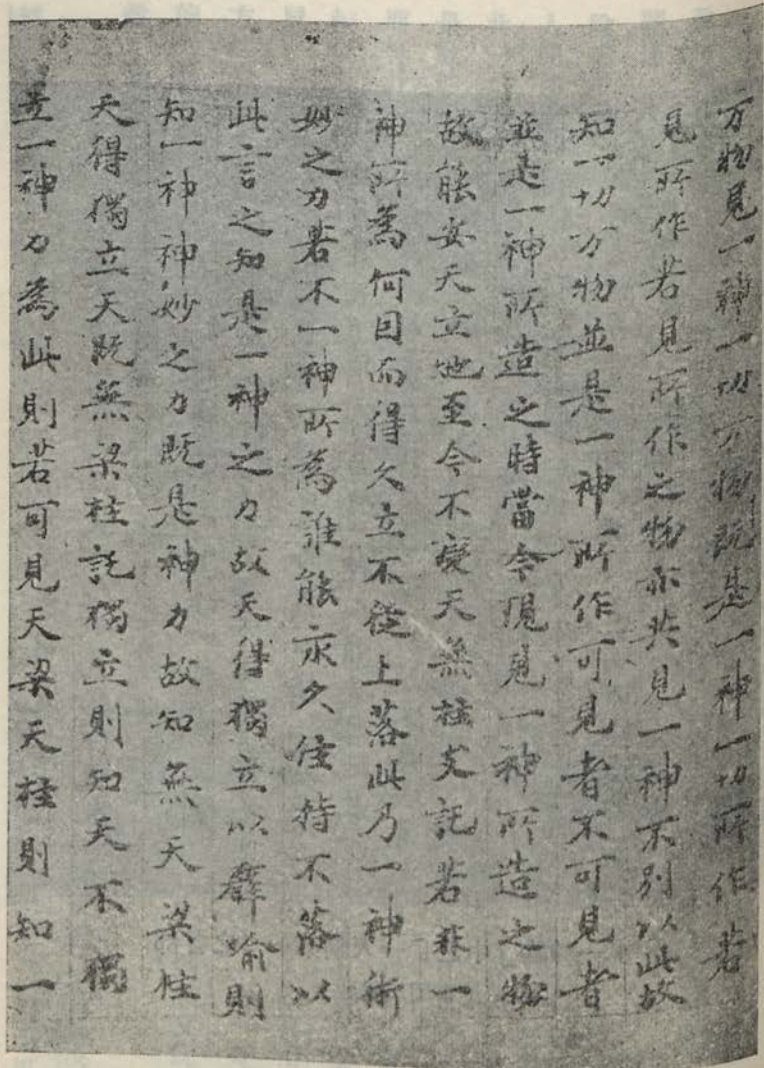

世尊布施論第三

世尊布施論第三
（耶穌的山上寶訓）



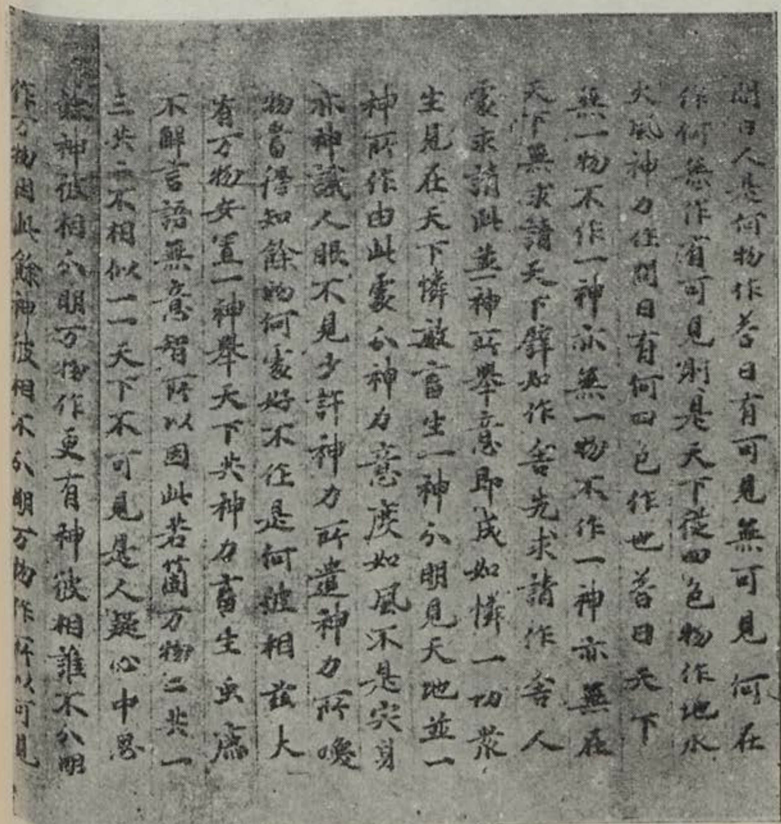
汝眼料答自家眼裏倒向餘人說言汝眼
裏有物除却因合此語假矯先向除眼裏梁
柱莫淨眾安人似前言語似真珠貴前遂人
此人似猪恐畏踏人欲不堪用此辛苦於自損
不用道却故嗔責何為不自知從一乞願打
門他與汝門所以一神乞願必得打門亦與汝
開若有乞願不得者亦知打門不開為此乞
願不得妄索亦不得自家身上有者從汝
等於又從索餅即得若從索石恐畏自害即
不得若索魚亦可若索蛇恐螫汝為此不
與從此事亦無意智亦無善處向濟愛處
亦有善處向人作此事是何物意如此索者
亦不與者亦不可不與者須與不與二是何
以兒子索亦須與一智慮無有意智亦無惡
智處有善處有惡處不相和在上須臺
言亦不須言索物不得所以不得有不可索
求不得餘所須者餘人索餘人須亦餘從索
餘人民餘上所作餘還融債去我為道喻如
人道道安住天上此處有少許人於究
道上行向在徹樂如入地獄亦有人諳於餘
吾是如此一樣汝等習為汝命能聽法來
亦須向住如處亦覺道經由三年六箇月

三　世尊布施論第
（　耶穌的山上寶訓　）



万物見一神一切万物既是一神一切所作若
見所作若見所作之物亦共見一神不別以此故
知一切万物並是一神一切所作可見者不可見者
並是一神所造之時當今現見一神所造之物
故能安天立地至今不變天無柱支託若非一
神所為何因而得久立不從上落此乃一神術
妙之力若不一神所為誰能永久住持不落以
此言之知是一神之力故天得獨立以譬喻則
知一神神妙之力既是神力故知無天梁柱
天得獨立天既無梁柱託獨立則知天不獨
並一神力為此則若可見天梁天柱則知一

一神論（喻第二）之首部（富岡氏所藏）

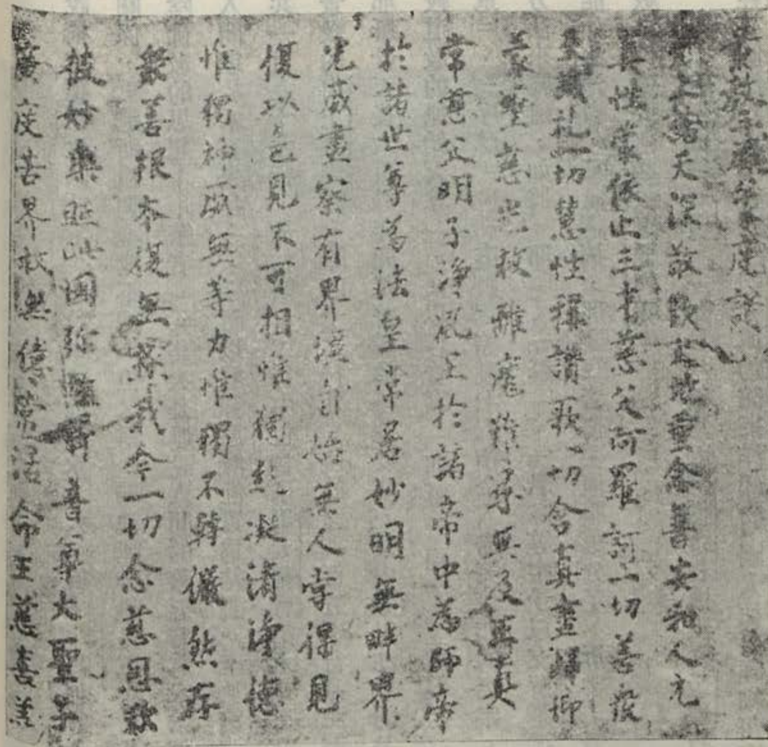

問曰人是何物作答曰有可見無可見何在
作何𢘆作須可見則是天下從四色物作地水
火風神力作問曰有何四色作也答曰天下
無一物不作一神亦無一物不作一神亦無在
天下無求請天下辟如作舍先求請作舍人
處求請此並神所舉意即成如憐一切衆
生見在天下憐𢘆當生一神分明見天地並一
神所作由此處分神力意度如風不是实身
亦神識人眼不見少許神力所遣神力所喚
物當得如餘物何處好不住是何體相並大
有万物安置一神舉天下共神力畜生魚鳥
不解言語無意智所以因此若箇万物之共一
三共之不相似一天下不可見是人疑心中思
餘神彼相分明万物作更有神彼相誰不分明
作分物因此餘神彼相不分明万物作所以可見

「一神論」中之「一天論第一」之首部

（富岡氏所藏）

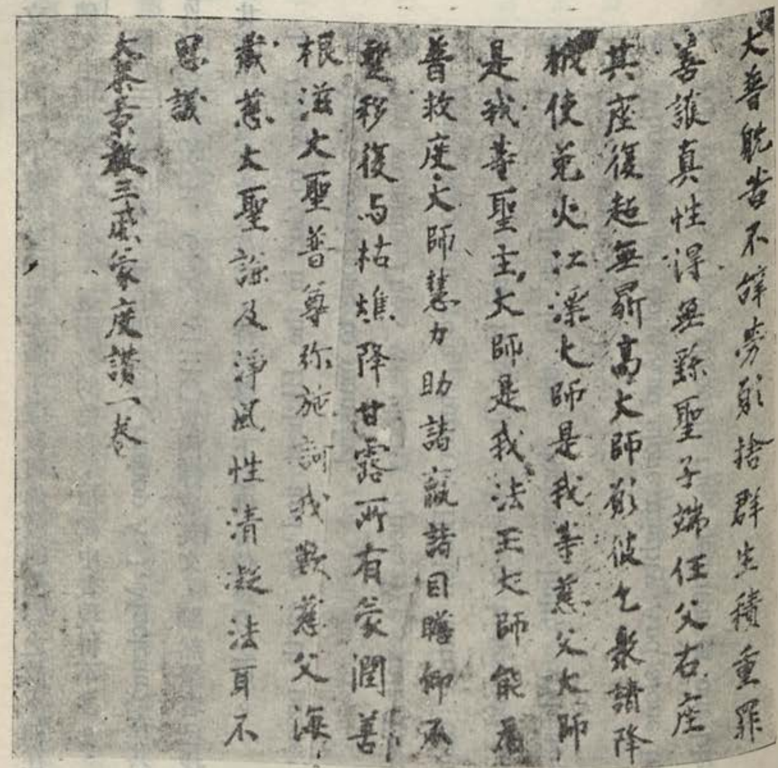
說構成萬物之四原素（四色——地、水、火、風——另加神力）。接着說明神與世間萬物的關係，更進而强調魂魄不滅，但又稱：「魂魄神識是五陰所作」（色、受、想、行、識五陰佛教的思想——筆者）。其次是述說人間的善惡行爲、輪迴關係、彼世境界、救主降生、人間迷於木石崇拜……而以解釋惡魔性質爲結論。至於第三短文世尊布施論第三之內容，共一百九十九行，最初四十二行中包含了馬太福音第六章全部和第七章十四節的全部思想及景教的山上寶訓觀。除四十二行外，殘餘之一百五十十行是記載耶穌三年六個月間的傳道以及耶穌升天後六百餘年間基督教的變遷要略。文中値得注意的是：不單稱耶穌爲「天尊」（比較道教的原始天尊），又以譯音寫「耶穌」兩字爲「翳數」。在其他經典中更有寫成「移鼠」、「序聽」、「夷數」等亂七八糟令人啼笑皆非的名字。今日有些傳道人歡喜用拆字的方法來講道，如將「耶」、「穌」、「船」等字予以支解講述。但將「移鼠」或「夷數」亦能如法泡製，寫成講稿，那麼筆者便要佩服萬分了。拆字，看相，原是走江湖朋友玩弄的把戲，傳道人何必去學他們呢！

二、三威蒙度讚　一九〇八年夏天，伯希和博士從燉煌石室將大秦景教三威蒙度讚和尊經帶回法國，現存巴黎國立博物館東洋部內，國人如要詳細研究非到巴黎去走一趟不可。三威


大秦景教三威蒙度讚
無上諸天深敬歎大地重念普安和人元
真性蒙依止三才慈父阿羅訶一切善衆
至誠禮一切慧性稱讚歌一切含真盡歸仰
蒙聖慈光救離魔難尋無及正真
常慈父明子淨風王於諸帝中爲師帝
於諸世尊爲法皇常居妙明無畔界
光威盡察有界疆自始無人嘗得見
復以色見不可相惟獨絕凝清淨德
惟獨神威無等力惟獨不轉儼然存
衆善根本復無極我今一切念慈恩歎
彼妙樂照此國彌施訶普尊大聖子
廣度苦界救無億常活命王慈喜羔

大秦景教三威蒙度讚　（巴黎國立博物館所藏）

蒙度讚是中國基督徒最古的讚美詩，現已被收入於普天頌讚第二首中。據明干那博士（A Mingana）考證的結果，本詩是景教徒所用的榮歸主頌（Gloria in excelsis），亦就是東叙利亞教會所用的。關於「三威蒙度」的意義，據佐伯好郎氏的解釋爲「三」，卽三位一體，「威蒙度」是叙利亞文 imuda（浸禮之意）


大普耽苦不辭勞願捨群生積重罪
善護真性得無繇聖子端任父右座
其座復超無量高大師願彼乞衆請降
筏使免火江漂大師是我等慈父大師
是我等聖主大師是我法王大師能爲
普救度大師慧力助諸羸諸目瞻仰不
暫移復與枯燋降甘露所有蒙潤善
根滋大聖普尊彌施訶我歎慈父海
藏慈大聖謙及淨風性清凝法耳不
思議
大秦景教三威蒙度讚一卷

（同上之後部）

的音譯。「三威蒙度」意卽：「奉父子聖靈三位一體的名在受洗者頭上澆水三次」。佐伯氏的意見大致不會有錯，但亦可將「蒙度」看爲是借用佛教語「蒙度彼岸」、「靠着三位一體之名的威力蒙度得救」的解釋，亦並非完全不可的。三威蒙度讚是景淨獲得佛、道兩教人士之助譯成的，大概成立於紀元七八一年景教碑

成立後，因詩中較景教碑更充滿了道教與佛教的色彩之故。如在景教碑造成之前成立，則景教碑文中也應該富於佛、道兩教的色彩，但碑中表現得不多。

關於三威蒙度讚，曾有馬克林（Bishop A. J. Maclean）在其所著"The Catholicos of the East," 1892, S. P. C. K. 二三〇頁內譯成英文，雖然筆者已找不到這本書，但幸有佐伯氏在其著作中載有此段英文，特轉錄如下以供各位參考之用。

1. Glory to God in the Highest and on earth peace
   And a good hope to mankind.
2. We worship Thee, we glorify Thee, We exalt Thee,
3. Being who art from eternity, Hidden nature that cannot be fathomed,
   Father, Son, and Holy Ghost, King of kings and Lord of lords.
4. Who dwellest in the glorious light, Whom no man has seen,
   And cannot see;
5. Who alone art holy And alone mighty And alone Immortal.
6. We confess Thee through the mediator of our blessings, Jesus, Messiah,
   The Savior of the world and the Son of the Highest.
7. O Lamb of the living God Who takest away the sins of the world.
   Have mercy upon us.
8. Who sittest at the right hand of our Father, Receive our request.
9. For Thou art our God, and Thou art our Lord, and Thou art our King,
   and Thou art our Saviour.
10. And Thou art the forgiver of our sins. The eyes of all men hang on thee.
11. Jesus Christ, Glory to God Thy Father, and to Thee, and to the Holy
    Ghost, for ever.　Amen.

在三威蒙度讚中氾濫着佛、道兩教的術語，如：「無上諸天」、「世尊」、「妙明」、「清淨德」、「妙樂」、「大師」、「甘露」、「清凝法耳」等。

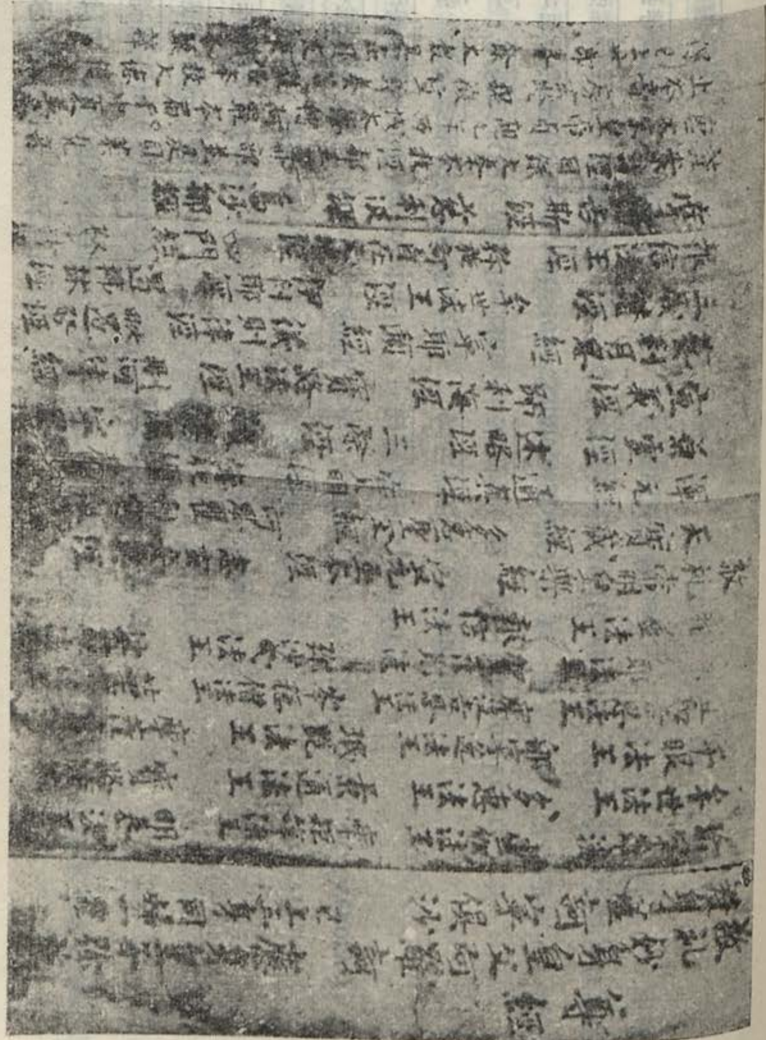
三、尊經　在景教碑中曾載有「七時禮讚，大庇存亡」，根據尊經的內容看來，它顯然是當時景教教會禮拜儀式中的祈禱文無疑。劍橋大學中國文學教授摩魯氏解釋「尊經」兩字

爲「可尊敬者和聖經」的意思，大概不致有錯。根據尊經結論之語看來，此經或者並非景淨所作，佐伯氏主張約作於景淨後一百二、三十年之時。尊經之結論曰：「唐太宗皇帝貞觀九年，西域大德僧阿羅本，屆于中夏，並奏上本音，房玄齡、魏徵宣譯奏言，後召本敎大德僧景淨，譯得以上卅部」云云。太宗和景淨兩人相差約一百五十年，從「後召」兩字看來，顯然是在太宗時，如照這樣的解釋，那便說不通了。佐伯氏以爲文中沒用「大唐」字樣，以及比較文中之固有名詞的漢字和景淨所撰景敎碑中的固有文字後，以爲尊經乃景淨之後的作品。但「後召」的「召」字如是「有」的誤寫而訂正成「後有本敎大德僧景淨……」，那或者能說得過去亦未一定。但尊經到底是否景淨所作，由於缺乏旁證資料之故，甚難確定。

尊經的內容是由四小段組成，第一段是敬禮三位一體的眞神，第二段是敬禮景敎敎會的古聖徒，第三段是敬禮卅五部經典，第四段是結論，叙述景敎譯經的經過。在景敎敎會的日常祈禱時也許祇用第一、二、三段，以後書寫於紙上時，加上第四段的結語，亦未一定，因第四段的內容和前三段的禱文根本合不上來，說不上是什麼祈禱文。

關於第二段中所列的聖徒名字和次段的經名，由於唐代的語音是唐音，和今日的決不一樣，再加上全部都是音譯，所以很難一一知其原意，爲使讀者有所參考起見，特將佐伯氏研

尊經和景敎三威蒙度讚同時被伯希和博士發見者（巴黎國立博物館所藏）



究結果的考證，一一譯出如下：

第二段中的人名譯名如下：

瑜罕難法王（Yohana）　盧伽法王（Luke）

摩矩辭法王（Markos）　明泰法王（Matthew）

牟世法王（Moses）　多惠法王（David）

景通法王（Mar Sargis）　寶路法王（Paul）

千眼法王（The Thousand-eyed, i. e., Vigilant and Watchful Saint, St. Gregory）

郍寧逸法王（Khanan-ishu I）　珉艷法王（Simeon）

摩・薩吉思法王（Mar Sargis）　宣和吉法王（Gewargis）

摩・沒吉思法王（Mar Bacchus）　岑穩僧（伽）法王（Simon Peter?）

廿四聖法王（The twenty-four Saints of the O. T.）

憲難耶法王（Hananiah）　賀薩耶法王（Hosea）

彌沙曳法王（Makhikha）　沙羅法王（Silas）

瞿羅法王（Gur）

報信法王（The Saint announcing the Glad Tiding: St. John the Baptist）

從上文推測，可知瑜罕難是指「約翰」，盧伽乃「路加」，摩矩辭乃「馬可」，明泰卽「馬太」，他們是四福音的作者，其他名字下附有羅馬字拼音法，有些容易知道，有些或則是指景教教會史上的人物。至於每人都被稱爲「法王」一事，當然不是指教皇而言，「法王」或卽是指「聖徒」、「敎父」之意吧！

第三段景教卅五種經典考證：

常明皇樂經（不詳）。（　）內乃根據佐伯氏之考證。

宣元至本經。　志玄安樂經（已被發現）。

天寶藏經（不詳）　多惠聖王經（大衛詩篇的別名）。

阿思瞿利容經（伯希和以爲「思」乃「恩」之誤寫，應作：

阿恩瞿利經（卽 Evangelion 福音書之意）。

渾元經、通眞經、寶明經、原靈經，（不詳）。

罄遺經（乃奬勵慈善之經典，由景敎碑文中「示罄遺於我」一名，可資證明，此經爲景淨所作）。

傳化經（使徒行傳之漢譯）。

述略經（或指：景教綱領——Catechism）。

三際經、寧思經、四門經（伯希和主張是摩尼教的經典）。

徵詰經（解說信仰徵詰之經——Khuthama）。

宣義經（或指解說基督教大意之經）。

師利海經（是現在基督教的使徒信經，因師利海（Shuliha）乃「使徒」之意）。

寶路法王經（是使徒保羅之書翰無疑）。

鄖河律經（Book of Zakaria）。

藝利月思經（Book of George）。

牟世法王經（The Book of Moses）。

伊利耶經（The Book of Elijah）。

遏拂林經（The Book of Ephraim Sirus）。

摩・薩吉斯經（The Book of Mar Sargis）。

烏沙郍經（The Book of Hosea）。

三威讚經（卽三威蒙度讚）。

寧耶頤經（爲景教去世之人〔a-Nidha〕的埋葬儀式）。

報信法王經（The Saint announcing the Glad Tidings, St. John the Baptist卽施洗約翰傳）

彌施訶自在天地經（彌賽亞道成肉身論）。

慈利波經（Tsuriha——卽十字架經）。

儀則律經（敍利亞語的Kash-Kul——卽景教的儀式及規則書）。

毗遏啓經（敍利亞語 Buiyak 之音譯，可譯爲安慰經）。

啓眞經（不詳）。

在尊經結論中所稱「大秦本教經都五百卅部，並是貝葉梵音……卷餘大數，具在貝皮夾，猶未翻譯」中的貝葉梵音，按字義講，應是佛教抄寫經典時用的貝多樹的葉子（Pattra——類似棕櫚），「梵音」卽指寫成大乘經的梵文（Sanskrit），但景教經典用胡語寫成的確實有之，但從未用貝葉梵文者（從未發現過），造紙術已於第八世紀傳入印度、波斯等地，景教經典卽使是寫於波斯，亦不可能用印度貝葉。故此，筆者以爲尊經中所稱的貝葉梵音是一種效法佛經，提高原本身價的誇大的描寫而已。再者，從已被發現的漢文景教經典看來，與其

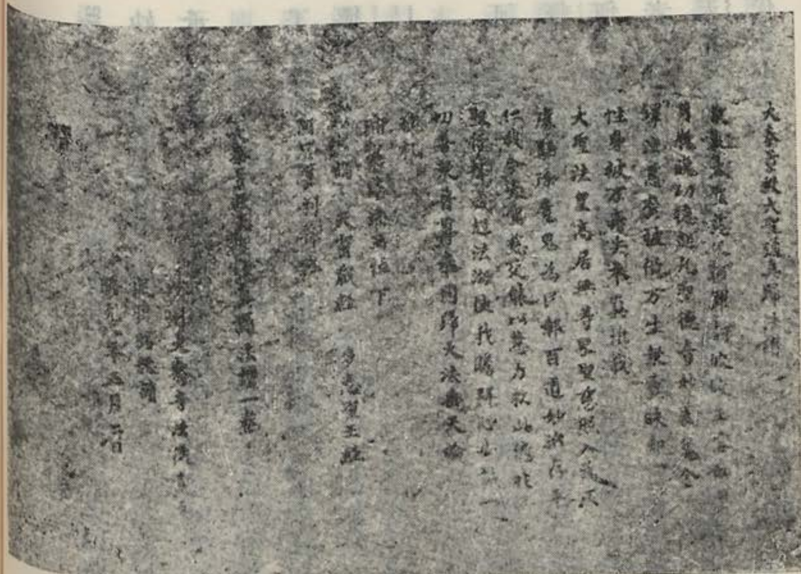
說是純粹翻譯，毋寧說是在中國寫成的，因爲有些經中充滿了佛、道兩教的色彩，那裏是翻譯文呢?但我們當知道，如稱是翻譯，便能提高經典的身價了。

四、宣元本經　八卷景教經典中兩卷歸於法國，三卷（序聽迷詩所經、一神論、宣元至本經）歸於日本人，一卷被竊不知所在（大聖通眞歸法讚），其餘宣元本經和志玄安樂經兩卷，幸歸我國已故李盛鐸氏所藏，毋庸說李氏把這些黃麻紙卷視同無價至寶，且不輕易示人閱讀。佐伯氏在一九三一年靠了輔仁大學校長陳援庵先生之助，方由李氏獲得本經之抄本返日（始終未見過原本），至於本經原本現在是否仍在李氏家族之手，筆者不得而知。宣元本經的詳名是大秦景教宣元本經。全卷連經題，祇有十一行，一百九十字，十二行以下業經遺失，可惜之至!本經曾在尊經中被提及過，作者大概是景淨，由於本經僅係殘片，故甚難確知其全貌如何，但自第二行起僅知有景通法王其人在那薩羅城（拿撒勒）的和明宮寶法雲座上向諸明淨士，一切神天等妙法王，無量覺衆及三百六十五種異見等講說景教眞諦，但因十二行以下遺缺之故，所講內容不得而知，至深遺憾!

從本經看來，這位景通法王也許是耶穌基督，但在尊經中又祇把景通法王排在諸聖徒內，所以很難知其究竟，所謂三百六十五種異見，根據佐伯氏之主張，是指希臘語的隱語abraxas，意即無數靈物，在景教碑中也用過這個數目，值得注意。宣元本經的文章十分玄妙，充滿道家氣味，如「寶法雲座」、「景通法王」、「端嚴進念」、「上觀空皇」、「親承印旨」、「宣玄化匠帝」等等，不一而足。

五、大聖通眞歸法讚　日本人小島靖氏在十七年前，一九四三年從李盛鐸氏遺品中發見了本讚和宣元至本經，這兩卷經是一向死藏不出而未被學術界所知的實物。但可惜小島氏所獲得的兩原本的大聖通眞歸法讚與氏之行李一起被人偷走，現僅存預先所攝得的照片一幀而已。

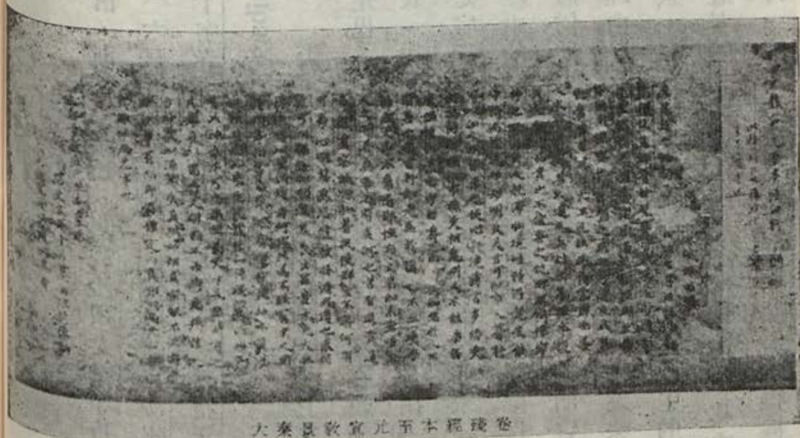
大聖通眞歸法讚是唐代景教徒在禮拜時用的讚美頌，讚的第一句「敬禮大聖慈父阿羅訶，皎皎玉容如日月」的後句，大概是指耶穌的山上變像而言，「大聖法皇」大概是指耶穌基督，「驅除魔鬼爲𡰥章」的「𡰥」字，是忌諱唐太宗李世民的「民」字而去掉乚無疑。讚完後便是「敬禮瑜罕難法王」以下以次誦天寶藏經、多惠聖王經、阿思瞿利律經。當禮拜時司會者與大衆頌讚畢後，司會者面向會衆命令一同敬禮瑜罕難法王（約翰），以後再誦讀經典天寶藏經、多惠聖王經（大衛詩篇），和福音書（阿恩瞿利律經）而完畢。關於本讚著作年代在本讚末已詳述「沙州大秦寺法徒索元　定傳寫教讀　開元八年五月二日」等字樣，可知



大秦景教大聖通眞歸法讚

係由索元其人在武則天后歿後，玄宗帝即位初年，紀元七二〇年時抄寫而成。但是，將波斯寺改稱爲大秦寺是在唐玄宗天寶四年，七四五年。（見本書第二章）。因此，索元決不能在未用大秦寺的名稱前二十年，便在讚末用沙洲大秦寺法徒索元……」的道理，對此，日本學者間意見紛紜，有的以爲在未改用大秦寺前，在景教的根據地甘肅沙洲實在已用了大秦寺的名稱。但有的學者卻不以爲然。因原本已失，單從照片，實在不能斷定本讚末的「開元八年五月二日」這些字是否原文，抑是後人所加者。至於此讚原本和索元其人之詳情，則不得而知。關於沙州大秦寺乃在甘肅省沙州，是景教的根據地，當景教在貞觀九年（六三五）正式傳入長安以前，沙州一地，景教早已興盛活躍了。上文內已提及過沙州的元代十字寺中還祭祀有蒙哥汗、忽必烈汗和旭烈兀汗、等母親，景教徒峻魯忽帖尼（Sarakuta-nibagi）呢！

六、大秦景教宣元至本經　上文提及的大秦景教宣元本經祇有了首部殘卷，沒有肚子和尾巴。但宣元至本經相反地沒有頭部祇有肚子（肚子究竟有多大，不得而知，因卷首殘缺之故）和尾巴。如把這兩本殘卷合在一起，或能變成一卷經典，說不定宣元本經所掉的殘部便是宣元至本經中所留下的部份亦未一定，有許多人會這樣想。但問題並非這樣簡單，不單兩經中的「至」字有無發生難題，兩經中的內容是否可以張冠李戴，卻值得疑問。雖然佐伯氏將信將疑地舉出了若干理由，證明宣元本經和宣元至本經是同一之物，但筆者卻有點疑問。理由是：宣元本經中充滿了道家氣味，文章顯得十分玄妙。但宣元至本經中不單沒有這些氣氛，且在規規矩矩的講約翰福音中的「道」的能力以及聖靈之功，並說明了信道者和不信道者的品性以及信道者的益處。其次，宣元本經的紙張和文字，除了已故李盛鐸氏知道之外，沒有一位景教研究家能夠獲得機會，作詳細的研究，以審定其年代。但宣元至本經至少



大秦景敎宣元至本經

在宣元至本經卷首，李盛鐸曾加上數語云。
景敎宣元至本經卅行開元年號此稀品乃裱經
背者余所發見至足寶貴也。

有原文照片可閱，且有正確書寫年代及人物的記載。（羽田亨和佐伯兩博士似乎從小島氏手中祇是僅僅看到了本經的照片而已）在未睹宣元本經眞物以前，我們實在很難下一結論吧！

據宣元至本經所記，此經在「開元五年十月廿六日，法徒張駒，傳寫於沙州大秦寺」，比大聖通眞歸法讚早寫三年，時在公元七一七年。也許是受了玄宗帝之命寫下了這兩部經典亦未一定。由於李盛鐸氏在本經卷首，加上數語之故，因此羽田亨博士權且以本經末所記之開元年號，大概不致於是後人僞造者，因爲李氏不會看不出原文的字體，體裁和「開元……傳寫於沙州大秦寺」等數字有甚麼特別不同的地方。

關於八部景敎經典的成立年代，可列舉如下：

一、序聽迷詩所經、一神論，成立於唐太宗時代，卽公元六三五以後至六四九年左右。

二、宣元至本經、大聖通眞歸法讚，成立於唐玄宗時代，卽公元七一七—七二〇年。

三、三威蒙度讚、志玄安樂經、宣元本經，成立於唐德宗時，卽公元七八一年後不久。

四、尊經，根據佐伯好郞博士主張，約成立於晚唐時代，卽公元九〇〇年前後。

第三節　景敎叙利亞文文獻

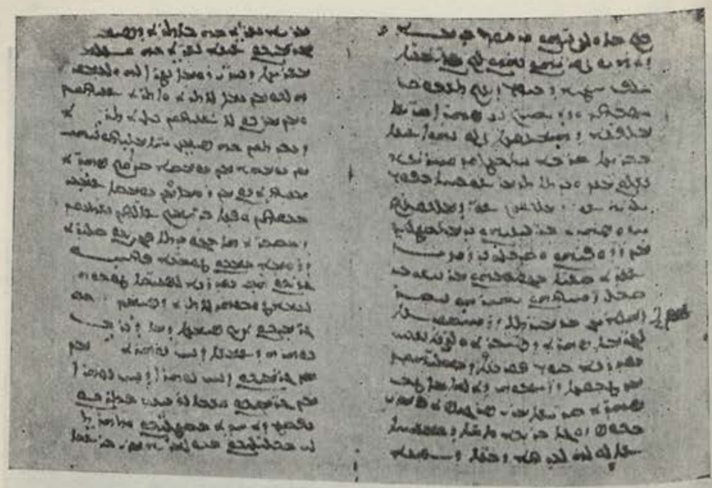
研究景敎的原始資料，除了景敎碑和八卷漢文經典以外，另外尚有些零星的叙利亞文和西域語等的殘片斷章値得一提。在本書第一章中曾提及在中亞細亞一帶，景敎徒曾經十分活躍過，有的經商、有的行醫、一面工作，一面傳道，且常遭異敎人殘害逼迫，他們可歌可泣的故事，可從這些外文的斷片中得知若干。原來，我國人研究景敎，大抵祇注重漢文經典而忽略了叙利亞文等的殘片。幸有佐伯氏經過詳細的搜求，獲得了以下數種，茲略述如下。

一、北京叙利亞文鈔本　這是由八頁而成的叙利亞文本，在北京宮城午門樓上被發現，



在北京宮城午門樓上被發見的叙利亞文鈔本之一。

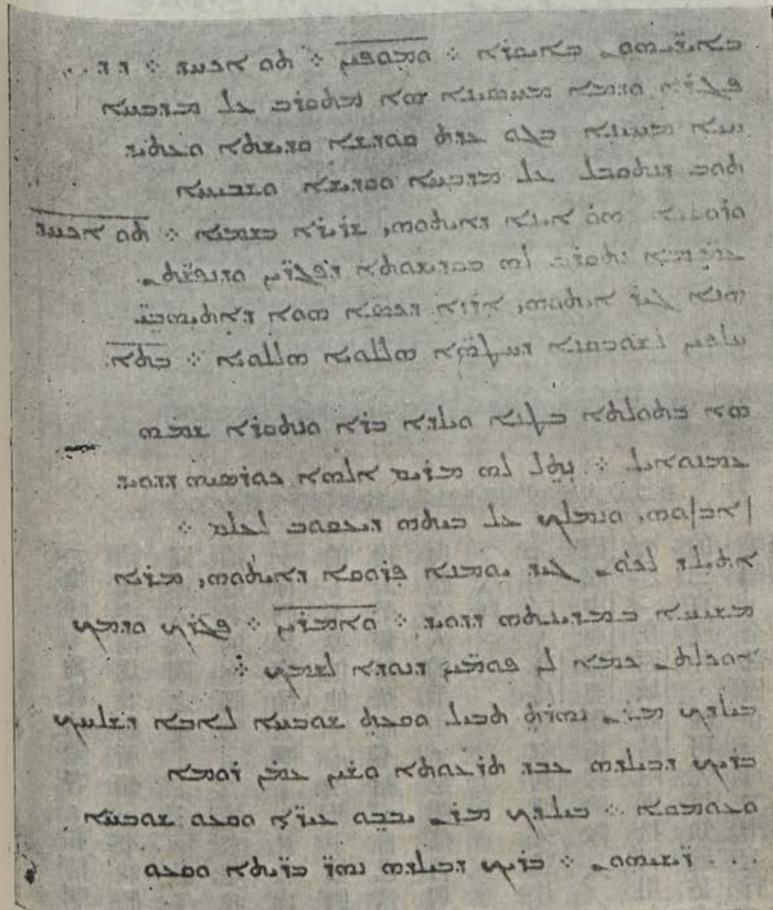
後存北京大學「明清史料整理會」中，因其發見來歷欠明，故筆者暫且稱它爲北京鈔本。不少學者同意此鈔本是屬於第十世紀至第十四世紀之產物。鈔本內容是景教徒禮拜時用的讚美頌，且特別歌頌殉教者的功德，例如文中說：「正直的殉教者啊！你們曾從事商賈，看哪！你們的財寶豈不都已收藏在天，你們可謂是用你們的頭顱之血買來了寶珠」。又云：「殉教者啊！你們從事商賈的人們，你們渡過河海、越過山野、遍歷諸國。結果你們流下了血潮而去世！」在第一頁的開首有這樣的記載：「即使被包圍於災禍患害之中，我們仍祈禱，藉着你們的禱告而獲保護，被上帝祝福的你們啊！……」。



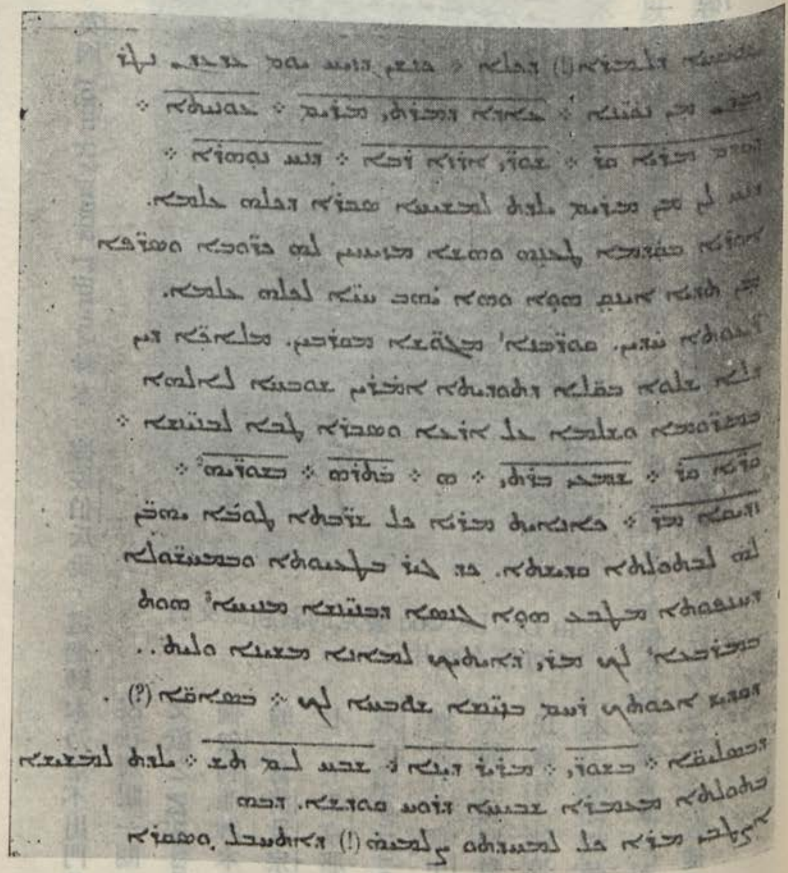
在北京宮城午門樓上被發見的叙利亞文鈔本之二

「嗚呼，殉教的聖者，和佶啊！（Wargis）請在主前爲我們祈禱，令我們亦能和你們一同進入天國之室……。孩子們走來聽吧！殉道者的你們啊！請來聽我們主的聖言，『你們忠實的人啊！凡殺肉體不能殺靈魂的，不要怕他』，因此，他們輕視全世界，捨去榮耀榮華而不顧，自己情願被交在迫害肉體之人的手中，忍耐痛苦與慘刑……」（八頁）。

二、高昌國叙利亞文殘片　一九〇五年德國中亞細亞學術探險隊（團長 Dr. Le Coq）在西域高昌附近拾得用叙利亞文寫成的三頁殘片，經研究後知道是童女馬利亞讚美頌，全部僅存一百二十七行，由八百語組



高昌國叙利亞文殘片之一，頁的正面
（童女馬利亞之讚美頌）



高昌國叙利亞文殘片之二，頁的裏面
（童女馬利亞之讚美頌）

成。

三、英國 John Bylands Library鈔本　據佐伯氏說，這個鈔本乃是不出門外之秘藏文，沒法親眼一閱，但據保管該文獻之Mingana博士說，這個叙利亞鈔本的來源是這樣的，當清世宗時（一七二七），北京耶穌會傳教士馮秉正(Joseph de Maila, S.J.)聽說有一個中國大官，猶太人的子孫回教徒Lyeou-Yusi氏藏有一部景教叙利亞文鈔本。馮氏於是設法根據原文



由 Dr. Le Coq 發見的叙利亞文的不可解文殘片

複製了一卷鈔本帶回歐洲。根據稿本內容，此叙利亞文本係作於公元七五一、二年左右的，比景教碑之建立早三十年，且是中國景教的重要古文獻，可譯名為「景教徒必携」……

云云。這卷古本，也許是景教徒由中亞帶入唐朝的，亦未可定。

除以上一些叙利亞文本之外，其他尚有一些土耳其，回紇語等景教殘片斷章被發現，在此從略不提了。從以上這些外國文抄本中，亦可證明景教徒在中亞一帶的活動，確屬事實無疑。

第四章 景教中佛教術語的解釋

第一節 總說

從景教的各種遺品中知道了景教的先輩們，曾和中亞各地的宗教思想接觸，而多少吸收受容了一些。當時中亞一帶，特別是西域地區，大乘佛教早已盛行，加上景教入唐時，正是黃金時代，故此景教由於種種原因或借用佛教、或模倣佛教、或吸收了佛教的各種東西乃至術語（terms）而在新世界中開始傳道了。

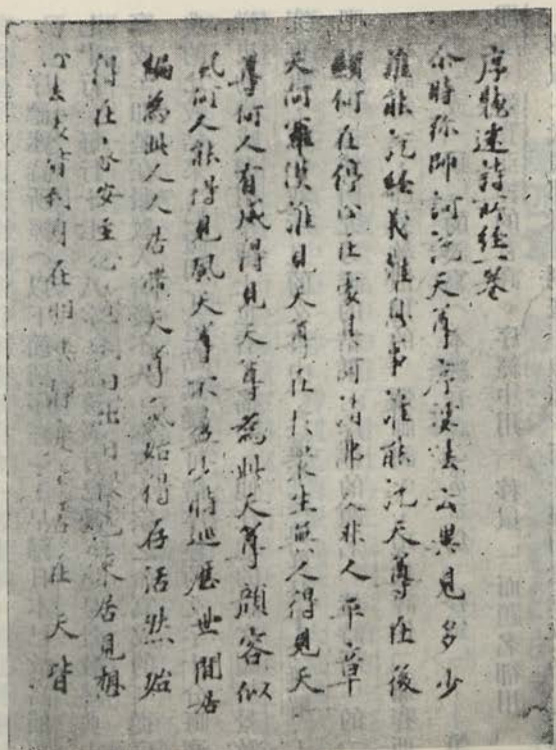
我們站在純粹學術研究的立場，不單無需將景教中的許多佛教色彩隱而不提，反要予以詳細研究，而樹立起一個較正確的景教觀來。在本章中，筆者將着重在以下兩部景教經典中所顯的佛教術語的解釋。序聽迷詩所經，是景教入唐後不久寫成的景教中最古的經典，志玄安樂經卻又是景教經典中較晚產生的一部經典。從這兩經中，我們可以多少看出景教教義的變遷史以及與佛教的關係。

第二節 序聽迷詩所經

序聽迷詩所經（以下簡稱序經），早歸日本已故高楠順次郎博士所藏。本經全卷計一百七十行，每行十七、八字，最後數行已缺。這是景教經典中最古的經典，較一神論尚早數年寫成，即是在景教入唐後不久，奉唐太宗之命寫成的。從序經的字體及內容，以及和別種經典的比較結果，已證明了這點無疑。可惜序經的文字十分晦澀難解，講不通的地方很多，連東洋史的權威羽田亨博士也看了搖頭。他在他的論文關於景教經典迷詩所經中說：「爾來研究重重，但在我所見的文書中，這本經典眞是十分難解，恐怕無論任何人不可能詳細讀解吧！」根據他研究考證的結果，序經的題名「迷詩所」的「所」字是「訶」的誤寫，應作「迷詩訶」，即景教慣用的「彌師訶」，現代譯作「彌賽亞」，「序聽」的「聽」字恐是「數」或「鼠」的誤寫（本經音譯 Jesus 爲「移鼠」——筆者）。故此序聽迷詩所經，即：耶穌、彌賽亞經的音譯。序經中用「移鼠」而題名卻用「序聽」或者可想成是寫的人發覺「移鼠」代表耶穌，到底不像樣，而在經題急急改成「序聽」亦未一定。

序經的內容是彌賽亞講說「天尊序娑」（應作「序婆」，即「耶和華」之意），從新舊約

聖經講說基督教教義，以後述說人間墮落與善惡審判，善因善果，惡因惡果。經中不單主張



序聽迷詩所經一卷（高楠博士所藏）

人間應敬仰上帝與父母，也要懼怕在位的帝皇，這點可謂是景教的一個特徵，常和政治結下關係。關於序經的內容，詳情請閱原文，在此省略不提。

一、諸佛、佛　序經中的另一個特點是用了許多「佛」和「諸佛」等的佛教術語，例如：第三行的「諸佛及非人、平章天、阿羅漢誰見」，第十行的「諸佛為此風流轉」，第十七行的「人急之時，每稱佛名」，第二十一行的「誰報佛慈恩」，第四十行的「衆生理佛不遠」，第七十行的「此人及一依佛法，不成受戒之所」，第七十八行的「衆生禮諸天，佛為佛」，第八十行的「聖上宮殿於諸佛求得」等等。羽田亨博士和佐伯好郎博士都以為序經中的「佛」，是基督教的「神」（God）的意義，意即序經中凡論到上帝時，都一律用「佛」字來代替，好讓人容易明白。筆者對於兩位博士在景教研究上之造詣高深，雖然值得欽佩，但卻不能完全同意凡是「佛」便就是「神」的解釋。很明顯地，序經中的「佛」可分成「諸佛」和「佛」兩類，必須予以區別上的解釋不可。筆者以為凡是單數的「佛」當然是指上帝而言，如「人急之時必稱佛名」、「誰報佛慈恩」、「衆生理佛不遠」（「理」或是「離」之誤寫）、「為佛受苦」等，但在第三行和第十行的「諸佛」，卻很難指上帝而言，因在「諸佛……阿羅漢」下接着便說：「誰見天尊在於衆生」。諸佛、阿羅漢、天尊，都是個別而獨立存在的。再如第十行的「諸佛為此風流轉」下，因接有「世間風流無處不到，天尊常在靜度快樂之處」，這個「諸佛」也不是上帝。但「諸佛」到底在指何物呢？筆者以為序經作者或將「諸佛」指舊約聖經中的「諸神」或「天使」而言，亦未一定。原來，古代猶太人雖然相信耶和華是神，但祂卻又是諸神中的最高神。詩篇中說得最多，「神站在有權力者的會中，在諸神中行審判」（詩八十二：一）；「主啊，諸神之中沒有可比你的」（詩八

十六：八）；「我要一心稱謝你，在諸神面前歌頌你」（詩一三八：一）。詩篇中的這個「諸神」的意義可交給舊約聖經的學者去解釋吧！序經的作者，並非信有多神而用「諸佛」他可能用「諸佛」而指「諸靈」、「天使」、以及唐代中國人原有的多神信仰（如山神、河神、門神……等）中的多數神位，亦未一定。如果「諸佛」和「佛」同指上帝而言，序經中的「上帝」將變成複數，其上下文將引起衝突而矛盾了。我們也能從和序經相差不久而成的一神論看來，可知當時的景教教義仍是固守一神，並未變成多神（如「諸佛」是指「神」，卽成「多神」了），所以序經裏的「佛」是指「神」，「諸佛」是指神以外的靈體而言。

所謂「佛」（Buddha）原是「覺者」之意，是人間開悟了無明十二因緣之緣起論而知生死之由來，並在心靈上獲得解脫生死之苦之意。故此，佛的本質和基督教的上帝完全不同。可惜許多中國人自從「佛」字在佛教中使用以來，糊塗地以爲「佛」便等於上帝，「成佛」便是變成宇宙的主宰；還有人將「佛」字拆成「弗人」，而說「佛」卽神，非人也。這種「佛卽神」的思想，是起源於漢代佛教傳入之初，中國人用神仙思想接受佛教結果而來。釋迦牟尼被信是神仙，印度和尚都是了不起的具有不可思議之力的法術之士。以後由神仙佛教信仰而轉入了「神卽佛」的地步了。如不相信，請找些信佛教的人談談，問問他們「佛」的意義是甚麼？初唐時代的景教宣教師傳道心切，急急地借用了「佛」的術語代替了God，以爲這樣稱呼，一定能使中國皇帝龍心大悅，一般庶民亦能卽刻明白其意義了。

二、惡業　從序經三十三行起，敍述人間之墮落與善惡之審判。例如第三十四行的「得如有衆生墮落惡道，不見明果，亦不得天道」，第四十一行的「衆生先須想自身果報，天尊受如許辛苦，始立衆生」等等。從本段的整個思想看來，衆生若修福而得天道，惡業衆生因不受天尊之教，故要墮入惡道，命屬閻羅王。所謂閻羅王信仰，在中國庶民間十分盛行，甚至連小孩子也知道閻王的可怕。但如果一查閻王的出身，便知是佛教吸收了印度的多神思想之後，閻王由印度惡神耶摩（Yama）轉變而來。這個十殿閻王的信仰，祇在中國無知的庶民中間發達，信以爲眞，殊不知連閻王本家的印度人亦早已不信他了。序經中所指的惡人命屬閻羅王，無疑地是將他代替撒但而言。至於序經中的「惡業」、「果報」、「緣業種果」（第四十行）等思想，便很難找出基督教的神學名詞來代替了。這些顯然是佛教的思想，而佛教又是吸收承繼了印度的梵書（奧義書）中所表現的業和輪迴的思想而來。佛教將它精密地組織以後，而成立了所謂小乘佛教的「緣起說」。根據「說一切有部」的思想，衆生的生死輪迴，和世界萬物的生成變化，都莫不在受業（Karma）的支配，連續過去、現在、未來三世，循環不

息。在人有身業、口業、意業三種業，如行了惡業而招致苦果，行了善業而得樂果。這兩果又能成爲未來的苦、樂之果的因，招致未來之果的業是善惡二業，分爲十種而稱「十業道」。

基督教雖然不像佛教一樣主張「三世因果說」，但也說有某種因果，例如：全人類現在所受的苦(果)，原由亞當犯罪而來(因)。再如保羅還說了類似佛教所說的「現世業」：「順着情慾撒種的，必從情慾收敗壞；順着聖靈撒種的，必從聖靈收永生，我們行善不可喪志；若不灰心，到了時候就要收成」(加拉太書六：八、九)。景教宣教師在序經中所用的「惡業」、「果報」等術語，大概在指基督教的「原罪說」和保羅的「現世果報觀」，亦未一定(其實不單保羅一人主張善有善果，惡有惡果，聖經裏隨處都能見到，但非「三世因果」之謂)。無疑地景教宣教師用了這些佛教術語，非同佛教中「說一切有部」那樣解釋得詳細精密，僅是簡單地說明人間如信神便能去天道，如行惡便入惡道地獄，衆生必須事前多多思想由「業」所緣而結的果子。這也是中國庶民所共有的宗教思想吧！

三、受戒　序經中又有受戒的說法，例如：第五十八行的「有人受天尊教，常道我受戒，教人受戒」，第六十七行的「並諫他人作好，及自不作惡，此人卽成受戒之所」，第一三二行的「當時有衆生不少向谷昏渾禮拜及復受戒」，第一〇七行的「誰能依此經卽是受戒人，如有衆生不能依此經不成受戒人」等。所謂「受戒」原是中國佛教所行的儀式，公元二五〇年印僧曇柯迦羅（Dharmakala）來到三國魏之首都洛陽後，建立了最初的中國人出家的儀式(羯磨法)，河南人朱士行是第一個漢人受戒者。爲了要和一般人有所分別起見，中國的和尚都剃髮，且在頭上燒有戒疤，此謂「受戒」(日本和尚雖亦受戒，但不燒戒疤，眞宗和若干淨土宗的和尚還都蓄髮，和普通人無異)。不必說，「受戒」和「持戒」的意義又不相同，「持戒」是指僧尼受戒後及在家信佛的，應嚴守的五戒、十戒、二百五十戒、五百戒等。

然而，景教爲何要用「受戒」呢？是否用來作和佛教同樣的意義嗎？從本經看來，可知「受戒」一語至少含有兩種意義，第一是指凡遵守天尊的教訓，且相信序經所講的道理，便成「受戒人」（見一〇七行），類似佛教的在家信佛的人（優婆塞、優婆尼）。他們並非剃光頭髮，也不燒戒疤。第二是指基督教的「受洗」而言，從第一三二行的「當時有衆生不少向谷昏渾禮拜及復受戒」一句可知。據羽田亨博士之考證，谷昏渾（Yohanan）卽是施洗約翰，猶太人在約但河從他受洗之意。「受戒」和「受洗」僅一字之差，兩者均係進入佛教和基督教的必要的宗教儀式。入唐不久的景教宣教師用了大衆所熟知的「受戒」來代替「受洗」，恐怕也是萬不得已的事吧。

第三節　志玄安樂經

志玄安樂經（以下簡稱志經），三威蒙度讚和宣元本經等三經，成立於晚唐德宗時代，由景淨撰成。筆者更以爲是在七八一年景教碑成立以後。因這些經典中較景教碑更甚，充滿了佛家的氣味。這時代所成的景教經典，內容與初唐時成立的兩部經典可謂有雲泥之差。初唐時的經典，雖然用了許多佛教術語，但都僅係借來解釋景教而已。但景淨時代的經典，與其說是借用佛教術語，毋寧說是吸收了佛教的思想而變成了「非景非佛」，「似景似佛」，景佛融合的經典了。志經便是一本代表作。

志經由已故的李盛鐸氏所藏，一九二八年秋，羽田亨博士曾在天津訪問李氏並抄寫此經而返，翌年八月發表了一篇論景教經典志玄安樂經。他說：「此經典和其他許多敦煌出土的經典一樣寫在黃麻紙上，上下與行間施有細闌，首行和第一百五十九行末尾題有志玄安樂經，首尾雖稱完結，但起初十行下半部卻殘缺不全，字體異於一神論和序聽迷詩所經，與它們相比，字體稍硬而粗，毋寧說是近於三威蒙度讚，書寫之字體也是屬於晚唐期無悞」。本經內容是彌師訶（彌賽亞）答覆岑穩僧伽而講說到達安樂道的勝法。關於「岑穩僧伽」一名，據佐伯氏之考證，乃是西域粟特語「西門彼得」之音譯。西門（Simon），彼得（Sang，即「石頭」之意），Simon Sang 全句而被音譯成「岑穩僧伽」，這個考證，業經在吐魯蕃獲得的粟特語的新譯書鈔馬太福音第十章二節和約翰福音第二十一章七節的譯名而證明了。

一、淨土教典的說法形式　淨土宗信奉三部經，無量壽經、觀無量壽經、及阿彌陀經。每經的起首，都是釋迦牟尼在一定的地方四面圍坐弟子等而開始說法，在無量壽經中釋迦答覆其弟子阿難之問而說着法。再者，在三經結論中都是類似用了「……聞佛所說皆大歡喜禮佛而退」的形式。想不到志經的開場白亦是岑穩僧伽起立向彌施訶發問而導入正文，在結論中用了「時諸大衆聞是語已，頂受歡喜禮退奉行」的說法，這個結語和導言的形式，在現有的聖經中都找不到。再者，從志經的內容看來，它所表現的特有思想，連基督教的次經部中也無蹤跡可尋，甚至連在被收集於「東方文獻」中的「大秦景教諸經文獻總目錄」中也找不到有志玄安樂經這麼一部經典（此文獻現存於羅馬天主教會內）。因此，大多數的景教研究家都主張志經作於中國無疑。原來，當唐代時，佛教興盛，勢力強大，最受一般大衆歡迎的，當推淨土宗信仰。導綽（五六二—六四五），善導（六一三—六八一）所倡的淨土念佛思想在晚唐景淨時代已風行全國了。當時在江南一帶亦流行結社念佛，如吳郡之神皓（七一六—七九〇）的「西方社」，

江西之神奏的「菩提香火社」，四川之知玄（八一〇—八一二）等的念佛團體。當景淨和般若譯經後約四十年頃，晚唐之文宗、武宗時，朝廷命令在長安城諸寺院中弘揚念佛。淨土宗勢力之大，由此可見一斑了。景淨住在長安淨土宗光明寺不遠，看到了長安城中强大的淨土念佛運動，定是心中有所感觸，他也許得到了淨土宗關係的人物之助而寫了這本「七分淨土敎、二分道敎、一分基督敎」的類似三敎同源的怪經——志玄安樂經——亦未可知。雖然志經中亦流露了道家的口味有些道敎的術語，因而羽田亨和佐伯兩位博士以爲志經是富於道敎色彩的。但筆者卻不以爲然。原來，道敎是中國本來的信仰（儒、道兩敎，是否算是宗敎，諸說紛紜，筆者權且借用許多人用道敎的這個稱呼），卽使不是道敎信徒也都無意識地用着道家的說法，例如：「玄妙」、「無爲」、「清淨」，恐怕人人都已用過。唐朝皇帝姓李，和道敎的祖師老子同姓（其實老子和日後發達的道術之士的道敎，應予區別，不過大都把老子看成是道家之祖），所以道敎在唐朝特別興旺，但志經如果是景淨得了道敎關係人之助而寫成的，那末經中的思想更應是道敎多於佛敎纔對，但相反地，淨土宗的思想在志經中佔了最大優勢。這是筆者不能同意羽田亨氏等的最大原因。

二、無所障礙　在志經三十八行起彌師訶告岑穩僧伽說：「我於眼法見无礙色，我於耳法聞无礙聲，我於鼻法知无礙香，我於舌法辨无礙味，我於身法入无礙形，我於心法通无礙知，如是六法具足莊嚴成就……」。這個「無所障礙」(aprathihata)的思想也出現在阿彌陀經中，經曰：「舍利弗，彼佛光明無量照十方國，無所障礙，是故號阿彌陀」。另曰：「舍利弗極樂國土成就如是莊嚴」。另在大品般若經第十六大如品中亦强調法乃無礙，不礙於色，不礙於受想行識乃至一切種智，諸天子名此法爲無礙之相。換言之，般若波羅密（Prajna Paramita，意卽指到達智的彼岸狀態)的相，是無所障礙，所以是心無礙，色無礙，解無礙，辨無礙。如再用較易懂的話來說，人間在心靈上獲得解脫到達智的另一世界的狀態是無礙於一切的。這是指人間的心已脫去了一切的執着而言(如想發財、生子等，都是執着，但據說修行到家的人，便在心中都失去了一切執着了）。想不到這個佛敎的思想也被用在志經中的彌賽亞身上，彌賽亞的「眼、耳、鼻、舌、身、意」六根，一一無礙於「色、聲、香、味、形、知」六境（佛敎的六境是色、聲、香、味、觸、法）。也許志經的作者相信彌賽亞是六根清淨，不執着於六境，雖存在於世界，卻不屬於世界，自由自在，且能時顯神蹟奇事，無礙於一切，而用了六種不同的「無礙觀」亦未定。毌庸說：聖經中找不出這個所謂六根無礙的道理來的，那是景淨吸收了佛敎的思想無疑。

三、善根 自志經第七五至七九行中有「善根」的思想出現，經云：「若使復有人於此經聞說，歡喜親近，供養讀誦受持，當知其人乃祖乃父，非一代二代，與善結緣，必於過去積代善根，於我教門能生恭敬，因茲獲祐」，此句又可比較阿彌陀經中的「舍利弗，若有善男子、善女子，聞是經受持者及聞諸佛名號……」一句，兩者頗有相近之點。根據志經所載，人能夠相信景教而發生信仰，並善讀志玄安樂經的原因，並非單靠父親祖父結下之緣，而是從過去所積的善根而來。所謂「善根」(Kusalamata)，佛教中是指產生諸善的根本而言。入阿毘達磨論曰：「能成根而生其餘善法，故稱『善根』」。然而，在基督教中，不單沒有「過去善根」的思想，甚至和它相反的卻主張「過去惡根」的「原罪說」，人人都有惡根，故需神的救恩，人之所以能夠相信神，願意看聖經、做禮拜，不單不是自己的「善根」而起，全是神的恩典所賜。「你們得救是本乎恩，也因着信，這並不是出於自己，乃是上帝所賜的；也不是出於行為，免得有人自誇」（以弗所書二：八、九）。聖經從根本上推翻了人間行為的善根之說，而主張神的恩典加於人間。但景教的宣教師景淨為何用了「善根」的思想呢？真是令人不解，難道是幫助景淨寫經的中國人隨着自己的佛教思想寫上了的嗎？

四、善知識 第九十六行彌賽亞告岑穩僧伽云：「當來衆心久纏惑惱，聞先欲菓，在安樂山，雖念進修情信中，殆賴善知識作彼近親，巧說訓喻使成梯橙，皆能悟道銷除積迷，當有十種觀法……」」。換言之，人心久纏惑惱須賴善知識之引導，方能明白眞理。所謂「善知識」(Kalyana Mitra)，在佛教中是指成為人的善友，教人遠離諸惡而修諸善之人而言，換言之，便是那些熱心傳道的佛教徒，大般涅槃經第二十五頁中說：「善知識是教導衆生遠離十惡，令修十善，故曰善知識」。筆者以為景淨用了善知識，是代替了基督教的傳道人和信徒而言無疑。這個用法勉强地還說得過去。

五、景教的定善十觀 淨土宗的觀無量壽經中，舉出了釋迦告韋提希夫人往生西方的方法，最先必須觀想太陽之欲沒狀，繼起水想，寶池想……勢至觀，最後又當自身觀想自心生於西方趺坐於蓮華之上，並觀想大佛身、小佛身、眞佛、化佛等。換言之，凡要往生西方者，必須安心靜坐，多多思想西方淨土上的種種情形與好處，及至死時方能往生西方。這個觀想是淨土教徒必須實行的條件。稱作定善觀十三觀，即是：日想觀、水想觀、寶地觀、寶樹觀、寶池觀、寶樓觀、華座觀(觀想蓮花)、像想觀、眞身觀、觀音觀、勢至觀、普觀、雜想觀等。

值得令人驚奇的，是志經中亦舉出十種觀法，經文起自第一〇〇至一二八行止。最初當觀諸人間肉體衰老之苦，親類離別之苦，接着觀諸人間榮華富貴無常……以至好色、飲酒、

遊戲等不良結果，以及人間相信雜教和修諸假善等行爲。經中又說：「觀此十種調禦身，心言行相應，卽无過失方可進前四種勝法：……一者无欲……二者无爲……三者无德……四者无證……」。從這十種觀法內容看來，筆者不得不相信是受了佛教中的「四聖諦」中的苦諦和諸行無常及五戒等思想而來。雖然新舊約聖經中也能多少找出，主張人間是空是苦的思想來，但並未叫人要觀想這些而後纔能得四種勝法。基督教的救贖觀，不是建設在人間自己苦行修功之上，而是單單信耶穌基督而獲得拯救的。

羽田亨和佐伯好太郎兩博士說得好，志玄安樂經並非是什麼譯文，而是吸收了中國已有的宗教思想而寫成的。筆者對此並無異議，但更以爲幫助景淨寫下志經的中國人大概是一個佛教徒，說不定還是一個淨土宗的佛學者亦未一定，不然極不可能在經中會氾濫着那麼多的淨土宗思想的，如果是道教中人所寫成，那如筆者所說過的，志經更非充滿道教思想不可了。大概是景淨一面口述，而由淨土教徒記在黃麻紙上時又滲入自己的思想，寫成了一卷奇怪可笑的景佛混合的志玄安樂經。幫忙寫經的人如不是景淨的中文秘書，便是他和般若和尚譯經後所交識的佛教徒朋友（筆者如此推測）。關於志經的解釋，就此告終，但盼望讀者詳讀景教各經原文，或能發現更有意義的事來，亦未一定。

第五章　景教遺物中的佛教色彩

除了八部漢文景教經典和一些零碎的叙利亞文等文獻以外，景教的遺品自景教碑爲始，另有景教徒的墓石——大理石和銅製卍字十字架和景教畫像等。這些遺品中也充滿了佛教色彩，受了佛教的影響而成的。本章將著重討論景教碑端的蓮花和景教徒墓石上彫刻的蓮花，以及卍字十字架中的卍字。

第一節　景教獨有的蓮花十字架



一、景教碑端的蓮花　在碑端「大秦景教流行中國碑」九個大字上部，彫刻着一座蓮台（見上圖），其上置有一個十字架。說起這個蓮花，似乎已成了景教徒的心愛之物，連在景教徒的墓石上也到處刻有蓮花，使用年代起自第七、八世紀而至第十三、四世紀爲止；使用的地方自長安爲始，而至北京、綏遠、揚州、泉州等處，從已發現了的墓石和大理石上已證明了這兩點。

二、五所景教徒墓石和大理石：



（第一）

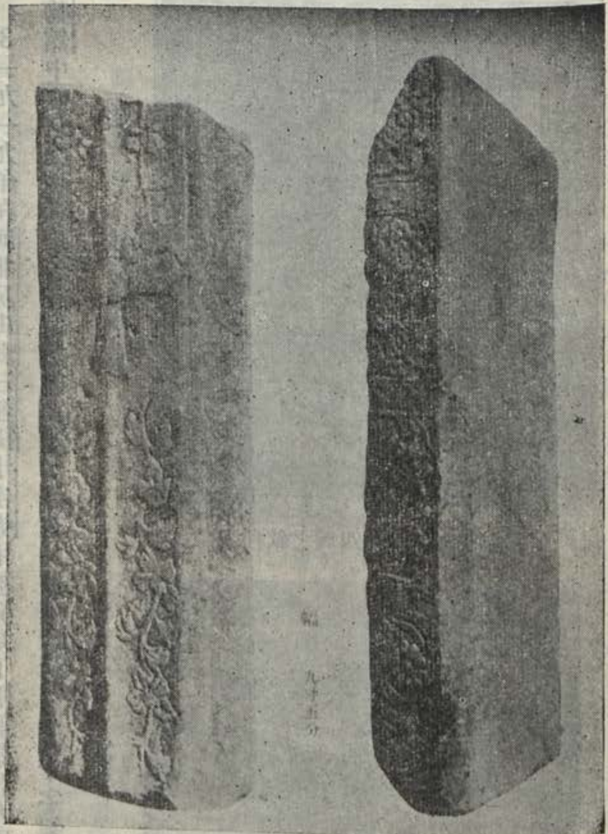


（第二）

西灣子天主教司教邸內所藏的景教十字架碑石

1. 在一八九〇年離張家口西北約七十五公里的石柱子梁地方曾發見了三塊彫刻有景教十字架的碑石斷片，這些東西後爲張家口附近西灣子的天主教司教邸所收藏。其中一塊碑石上刻有粗劣的蓮台，其上應爲十字架的地方，經已破碎無存。

2. 某德國人曾在北京西南郊外發見了一塊景教徒大理石墓石（發見年月不詳），拾得後



北平郊外出土的景教墓石

送給北京輔仁大學。據佐伯氏親往該校研究之結果，知道此大理石長約四尺，幅約一尺，厚約四寸五分。從大理石兩側面看來，有四個彫刻，在這四個彫刻之中正面的十字架之兩側，各刻有十字架與白雲，其他三個浮彫是蓮花、石榴、及雛菊模樣。可惜的是，我們不知道這塊大理石是原在北京郊外，

抑或是由別處被搬至後來纔發見處的。

3. 一九一九年在河北房山縣三盆山十字寺中被發見了兩個景教大理石，後被收藏在北平博物館中。這兩塊大理石正面刻有美麗的蓮花，其上且亦置有十字架，被推定是元代的出品。



景教十字架與其四周之叙利亞文



大理石正面的景教十字架和蓮台

河北房山縣三盆山十字寺中的景教大理石

4. 一九二九年在揚州回教寺院中被發見了一塊景教墓石。其上也有蓮花和十字架的彫刻，但十字架下僅係一朵大蓮花，並非是蓮台。這也是元代的產物。

5. 當十七世紀時，在福建泉州被發見了三塊墓石，其中一塊稱作「石聖架碑式」，正面刻有一個聖壇（如菩薩坐的壇一般），其上有蓮台，蓮台上則赫然刻有一個十字架，也許是泉州的景教徒看了寺院廟宇中的佛菩薩座而模倣刻下，亦未可知。另兩塊墓石，一塊刻有十字架和蓮花，另一塊在十架下刻的是不知名的模樣而已。



（第一圖）



（第二圖）

閩泉州府城外東禪寺內的墓石

除了在中國本土發見的景教墓石之外，在元代景教徒曾經活躍過的邊疆地方也有不少，但刻有蓮花的並不多。現在我們有個問題，就是景教徒爲何愛用蓮花？用何意義來解釋了蓮花？讓我在下一段中先說明蓮花在佛教中的含義和用法，然後再答覆這些問題。

三、佛教中的蓮花意義

在佛教中，用蓮花來象徵某些意義自古卽起，從淨土三部經爲

始，餘如妙法蓮華經、悲華經、華嚴經、梵網經等，皆論到蓮花，再如在密教中胎藏界曼荼羅的中台，以八葉芬荼利來表示衆生本有之心蓮。然而，蓮花被用在宗教中並非起自佛教，

揚州回教寺院中的景教墓石



（第一圖）



（第二圖）

而是源於印度古婆羅門教。根據Mahabharata記載，當天地創造之初有韋希紐神（Visnu），在他的肚臍上生有一朵蓮花，梵天（Brahman）趺坐其上，遂創造了萬物云云。在婆羅門教中又將蓮花象徵韋希紐和他的妻子Laksumi。在佛教大智度論第八也載有同樣的故事。大概當大乘佛教在公元前後興起時，便採用了蓮花作爲佛教之用。釋迦佛和菩薩的坐位都變成了蓮台。大乘佛教的阿彌陀佛、觀世音、大勢至等菩薩都被描寫成坐在寶蓮華上。去西方往生的人間，都被描寫成由蓮華而生，根據觀無量壽經記載釋迦努力勸人觀想西方的蓮華，「其蓮華一一葉作百寶色，有八萬四千脈，猶如天畫，脈有八萬四千光，了了分明……」，把蓮華描寫得成爲大放光明的希罕寶物，此謂「華座觀」，是先要人在往生前對蓮華有個預備知識。因此，蓮花在淨土宗中類似基督教的十字架，其地位僅次於阿彌陀佛，難怪從前有許多終日熱望去西方的信徒，會毅然跳入蓮花池中而死，此謂「投水往生」。

其次，如從佛教整個的教義來看蓮花，當知蓮華這個東西是在象徵佛教所說的「宇宙間不可思議的妙法」，南無妙法蓮華經一名即由此而來，南無（Namas）意即歸依。原來，佛教（大小乘相同）以爲萬物的生成變化都是因緣和合而成，相依相成的，此即所謂「此生彼生，此滅彼滅」的道理。換言之，世上一切的存在物既非上帝所造，亦非自己生出，而是互相

影響，由某種原因而成某種結果，由這個結果而再演成某種結果，例如一朵花，一張桌子，甚至一個人，都是由種種因緣和合而成的——木板、釘子、斧頭、木匠……等——都是構成桌子的因，桌子便是結果了。佛教稱這個思想謂「因緣說」（緣起觀），通常有「十二因緣說」，是永也推不倒的佛教根本教義。至於佛教用蓮華代表這個「緣起論」的不可思議的妙法，是因蓮華的花瓣和花瓣之間，都是保持着相依相成的關係而來，一卽多、多卽一的關係，佛教大學惠谷隆戒教授說：「蓮華是緣起法，卽是妙法的象徵表現，因爲一切的存在物都恰如蓮華的瓣和瓣一樣，花和果一樣，持有相依相成的關係，是表現了一卽多、多卽一的關係」。中國天台宗的主要教義，便是說明了這個妙法。蓮華除象徵佛教所說的妙法外，尚被歌誦成「蓮華有四德：一香、二淨、三柔輭、四可愛；法界眞如可喩有四德，卽：常、樂、我、淨」（梁代譯大乘論第十五），由於蓮華生於淤泥而卻開出美麗的花朵之故，「蓮華出淤泥而不染」，這句話十分風行於中、日、印三國之間。再如在「中阿含第二十三，青白蓮華喩經」中說：「猶如青蓮花，紅、赤、白蓮花生於水，出於水而不着於水一般。如來生於世間但不染着於世間之法」。這是將蓮華作爲淸淨的象徵。

要言之，蓮華自被印度佛教徒愛用以來，凡是信佛教的別國人也都承受了如上所說的各種象徵意義，把蓮華看成是一種極有價値的東西了。這有些像古代教會用魚來代表基督徒，今日教會用白鴿象徵聖靈一樣。這兩個象徵倒還有些根據。但今日許多傳道人在講道時，卻歡喜專在聖經中找出「實物」來象徵這個那個的。耶穌騎驢進耶路撒冷時的那匹「驢子」和耶穌被捕時的鷄叫三聲的那隻「鷄」，都被解釋象徵着是一個謙卑的基督徒（驢子）和熱心勸告墮落中的信徒的教友（鷄）。但筆者以爲用某種東西來象徵某種宗教的道理，是件最難不過的事，如用得不恰當，反會弄巧成拙，因爲象徵常是祇能用在某些人中間，這些人或會信以爲眞，點頭稱是，但不是這圈子裏的人卻不以爲然了。你能相信蓮花是代表宇宙間的妙法嗎？



福建泉州的石聖架碑式

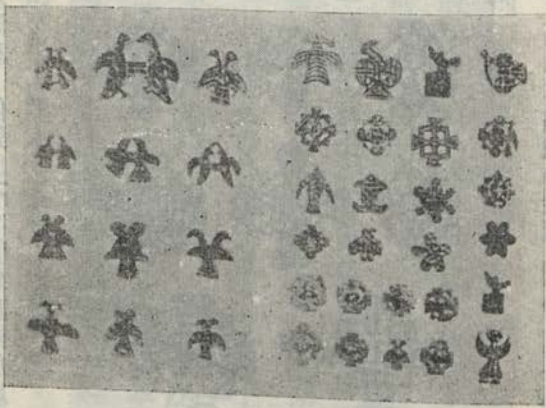
言歸正傳，景教徒爲何喜用蓮華呢？用蓮華代表了基督教的最高眞理嗎？答案是「否」，因爲從旣經發見的景教遺物中看來，在蓮華上面還置有一個十字架，無疑地這個十字架下的蓮華地位，早經降級不像佛教中那樣重要了。唐、宋元之間的景教徒大概看了寺院中的釋迦佛、觀音菩薩等諸菩薩的坐位是蓮台，得了暗示，靈機一動，將十字架放在蓮台上面而成此樣式（見

上圖）起先刻在景教碑端，然後刻在墓碑上面，槃用不絕。其次，「蓮華出淤泥而不染」這句話早在中國流行，景教徒或者想了基督徒豈非也如蓮華一樣出於淤泥（生活在世間）而不染（不受誘惑）嗎？基督徒（蓮花）靠着十字架的大能可以勝過世間。因此，在蓮華上面置有一個十字架，對於景教徒來說，這個十字架是最重要不過的了。這個十字架下放上蓮花一朵的景教作風不壞，但筆者以爲蓮華既已由佛教採用，早經家傳戶曉，基督教便沒有再使用它的必要了。

要言之，景教徒採用蓮華的動機，如不是用作十字架的台座，便是用作象徵基督徒的清淨。除非有某景教徒的大美術家有其新奇的思想，發明了十字架與蓮花外，我們實在再也想不出其他的原因來了。

第二節　景教獨有的卍字十字架

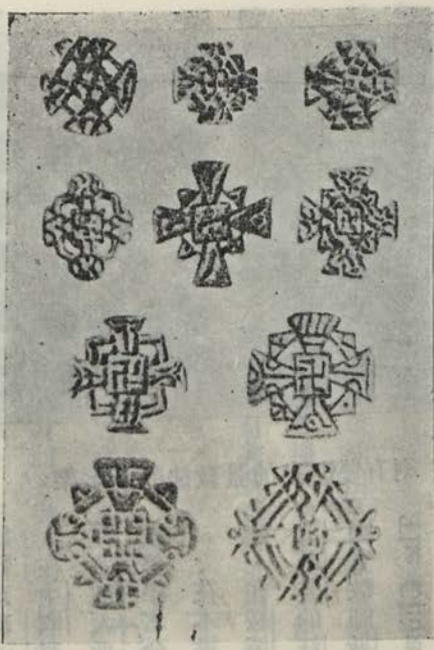
距今三十年前一九二八年八月間，從綏遠省綏歸地方而至包頭一帶，發見了約有一千三百多個銅製的十字架，令人驚奇的是：在這些十字架的正中，或者刻有一個卍字，或者刻有雙頭鳥（西方淨土之鳥）。這些十字架的一部份除在北京被收藏外，也有落入外國傳教師手中的，也許有二、三十個到了日本，在京都有鄰館中，便收藏了這些卍字十字架，筆者曾親訪數次，細加研究。有鄰館中還收藏着中國殷代起至清代止的數百件寶物，幾顆罕有的皇帝玉璽、將軍印、乾隆帝的結婚禮服（其上繡滿細粒珍珠）等，都在此地。據說這些東西都是由某人在中國私資購入的。卍字十字架被發見的地方是在黃河大曲之內（河套）的鄂爾多斯地方，故此，歐美學者命名這些東西爲「Ordus Cross」。



刻有雙頭鳥的景教徒的十字架

在本書第二章第二節內曾提及，當十一世紀時，在綏遠省歸化城附近一帶居有蒙古的怯烈族和土耳其的汪古族，在他們中間有了許多景教徒。英國宣教師斯各托氏研究了這些卍字十字架後，曾在The China Record內發表了他的意見。他主張這些東西都是元代怯烈族和汪古族中的景教徒所用的護符。佐伯氏也主張說：「唐、宋、元時代的景教徒被當地民族的宗教與風俗習慣所感化，受了佛、道兩教之影響，遂將中國佛教徒所用的卍字

附加入十字架徽章之中，用此作爲息災延命的咒符」。關於以上兩氏的主張符護說，筆者表示同意，但對於卍字的來源擬加以說明如下。



景教徒佩用的卍字十字架

原來，卍字這個東西，亦非佛教的專有品，自古代起以印度爲始而遍及歐洲一帶，各民族中都用過卍字。因此，連德國納粹黨首魁希特拉也用過卐字（當然殺人如麻的希氏並非佛教徒）。至於卍字究竟起源於何地，學者間意見紛紜，還未確定。筆者以爲在元前三、四千年前，被推定是今日歐洲各國及印度人祖先的人們，尙住在黑海附近一帶時，便早已使用了。以後他們雖然分成東西兩大集團，各自尋找新天地，但子孫代代相傳仍沒忘記用卍字，不然很難令歐洲人和印度人在這麼一大塊地方上，無意識地一同使用卍字的。「同床異夢」卻容易，而「異床同夢」是始終做不到的。關於卍字的意義也是意見不一，有人以爲象徵「太陽」，有人主張是「電光」，但另有人卻說是「流水」，還有人不知怎的，以爲是卍象徵着「女性」。佛教採用了卍字後卻把它象徵着「吉祥海雲」、「吉祥喜旋」的「吉」和「祥」的意義。換言之，卍字是一個吉而又祥的好東西，因此在釋迦佛的胸膛上也刻上一個卍，在他的手和脚上也刻上一個卍，卍和釋迦佛成了不解之緣，許多中國佛教徒一看到這個卍，都以爲是一種了不起的東西了。但我們又當知道卍不是一個字而是一種記號，左旋的卍和右旋的卐，根據日本學者意見，都是一樣的東西，並無不同的意義的。

論到元代景教徒用卍字嵌入十字架中的來源，佐伯氏以爲是受了佛教徒使用卍字之故。筆者雖不完全反對這點，但另有一個新的看法，而且也不是完全不能成立的。原來，元太祖成吉思汗和他以後的將領，曾率大軍遠征中亞及歐洲各地，用了鄂爾多斯十字架的怯烈族和汪古族在軍事上是和元朝軍隊協力的。蒙古軍隊所到之處，雖然弄得蕩然無存，但在歐亞之間的文化交流上，卻留下了些功績。這點已經許多學者予以證明了。說不定景教徒的將兵在西征之際，在那地看到了卍這個東西，而將它帶回亞洲以後，用在十字架中亦未定。這完全是筆者的一個新想法，和佐伯氏的意見一樣地缺乏充足的證據可資證明的。

至於中國的卍字，究竟何時纔開始使用？是否和佛教在漢代同時輸入的，抑或中國人自己早已使用了的呢？這些問題很難得到一個較正確的結論，但在魏代菩提流支（五〇八—五一一）所譯的十地經論中已有「金剛萬字」之語，將卍稱作「萬」，取「萬德圓滿」之義。也許這是佛教中最早用的卍字。相傳當唐代武則天后時（六八四—七〇一），正式制定了卍字。因此，在則天后以後，中國佛教中纔逐漸採用卍字而應用在佛身之上。惠谷隆戒教授也抱如此主張。

對於基督徒來說，十字架是一件非常重要的象徵。但說也可惜，元代的景教徒忽然異想天開，居然在這個重要的十字架上又添上了一個卍的記號，原因不知何在？如果他們是看了佛像上的卍而纔用卍的話，那末景教徒一定以爲卍字十字架的去災避難的功效，又加深了一倍，既有大能的十字架又有吉祥的卍字，豈非發揮雙重威力？於是騎着駱駝出門旅行的蒙古人景教徒，個個都在腰間佩上這個卍字十字架以避去各種災難，而當他們死去之時，也要把這個實物一同佩在身上，埋葬入土。從這個卍字十字架看來，我們也可知道元代景教徒對於十字架的意義，或說對於基督的救贖，似乎還未澈底明白。

第六章　景教採用佛教的原因

在中國景教的各種遺物中，雖然充滿了儒教、道教、和佛教。以及中國民間的通俗信仰，但筆者已再三說過，佛教在景教中是佔了最大的優勢，因爲景教在中國傳道之際，正值中國佛教的黃金時代。佛教的大思想家都壓倒了儒、道兩教的人士。本章內容將著重在景教爲何採用吸收佛教及其原因何在？但由於景教並未留下什麼特別文獻足資證明是由於這個或那個原因，故此，我們祇能從某些事實下手，從旁推測。筆者相信，景教採用佛教的原因不致於超出以下五個主要原因。

第一節　由於景淨和般若譯經的結果而來嗎？

當晚唐時，在長安城內曾發生過一件很有趣的故事。有一個北印度出身的和尚般若（Prajna）在景教碑建立之年，卽公元七八一年，唐德宗建中二年，由印度泛海到了廣州，翌年進入長安城。在貞元二年至四年之間（七八六—八八），和景教宣教師景淨共同譯了

六波羅密經七卷，但由於兩人信仰不同，加上般若不懂胡語和唐言，景淨又不懂梵文，故對佛學毫無知識。結果譯成了一些「不成名堂」的東西。德宗皇帝看了心中不悅，着令景淨退出，重命般若再譯。這個再譯本十卷，當日本弘法大師於貞元二十年入唐，三年後返日之際，曾携來抄本，保存迄今。關於兩人譯經的事，根據貞元釋教錄云：

「乃與大秦寺波斯僧景淨，依胡本六波羅密經譯成七卷，時爲般若不嫺胡語，復未解唐言，景淨不識梵文，復未明釋教，雖稱傳譯，未獲半球，圖竊虛名，匪爲福利，錄表聞奏，意望流行。聖上濬哲文明，允恭釋典，察其所譯，理味詞疎。且夫釋氏伽南，大秦僧寺，居止旣別，行法全乖。景淨應傳彌尸訶教，沙門釋子，弘闡佛經，欲使教法區分，人無濫涉，正邪異類，涇渭殊流。」

信基督教的景淨居然願意與和尚協力幫他翻譯佛經，景淨的基督教信仰實在値得疑惑，也許在他的頭腦中，另有企圖。無論怎樣，景淨的翻譯佛經是失敗的，但筆者以爲藉着這次譯經的機會，景淨不單多少學了些佛教道理，更在自己的思想上也受容了些佛教的信仰，亦未一定。因此，被推定是他撰述的志玄安樂經等的幾部經典中，莫不都是佛教空氣瀰漫，甚至在基督教教義上都起了大變化，一看志玄安樂經便可知道了。景教碑幸虧在般若進入廣州之年已經撰成，所以碑中的佛教色彩不多，這是因爲景淨尚未從般若那裏吸收了佛教思想之故。要言之，景淨著作中的佛教色彩，可能是由於譯經後受容而來，亦未一定。

第二節　借用佛教東西來解釋景教嗎？

儒教和道教是中國古來的宗教，它們的各種宗教術語也早經我國人慣用不絕。當漢代時佛教以新興宗教的姿態傳入中國．西域和印度的僧侶，除了將計就計順應了中國人以爲釋迦便是大神仙的神仙佛教信仰外，曾煞費苦心借用了中國原有的文字、或意譯、或音譯，翻譯了佛經，單是一個「Buddha」字曾先後譯過「浮圖」、「浮屠」、「佛馱」、「佛」等字。至於日後譯用的「有情」、「極樂」等許多術語，無不都是借用中國已有的文字，拿這些盡人皆知的名詞來解釋佛教的原文術語。但一到唐代以後，這些佛教的術語也都變成了中國人自己的東西了。因此，還有人以爲佛教是中國人原有的宗教呢！

在唐朝貞觀年間進入中國的景教，也和佛教在漢代時傳入的一樣，對於中國人是一個前代未聞的新宗教，如果景教宣教師用中國字固執地將基督教的Theos (God) 音譯的話，恐怕沒有一個人會懂得它的眞意義吧！因此，急於傳道的景教徒立刻就地取材，或用「天尊」，

或用「佛」來代替了 Theos。讀的人也會卽刻恍然大悟，講的人也易說得明白，眞是一舉兩得的事。再如景教徒用「僧」代替了今日所用的傳道人，用大秦寺的「寺」表示了教會。景教入唐不久，既無中國信徒的著作家，亦無時間創造新的神學名詞，匆匆地借用了中國歷代固有的宗教名詞來解釋景教，這是景教採用佛教的另一個原因。其實，現在教會所用的「上帝」、「神」、「禮拜」、「祈禱」等許多術語，還不是中國人自古便用了的嗎？恐怕「天主」這個術語，是一個新說法，亦未一定。

第三節　將佛教之物予以基督教化嗎？

差不多世上現有的每一宗教，當它初興時，大都或多或少曾借用了當地或鄰境既有的宗教術語，以及風俗習慣等，應用在自己的新宗教之中，予以特別的解釋，如果這個新宗教能够長久維持，信徒日增，那末這個曾經從別人處吸收來的東西，也會逐漸變成自己的專有品了。例如佛教曾從印度教吸收了不少天地神祇和妖魔鬼怪，基督教繼續迄今仍用了猶太人的「十誡」（如果有人以爲「十誡」並非猶太人獨有，而是神賜給全人類的，那又是另一個看法了），古代教父們又從希臘、羅馬吸收了些哲學思想和節期等。至於回教更不必說，它是吸收了更多的外來宗教思想。

中國教會今日所用的「上帝」一術語，可說已經受了基督教的「洗禮」而似已變成了基督教的專有術語了。這是基督教的一大成功，將中國人古來所尊崇的「上帝」予以基督教化了。再如最近二三十年以來，中國教會的不少有識之士已紛紛主張「基督教的中國化」，意卽儘量使用中國固有的東西予以「洗禮」，而變成道地的中國基督教，例如建教堂時可以用中國式的建築，無需用尖頂；畫耶穌像時也可以畫成中國人的面貌等。據筆者所知，在亞洲的教會中，大概是印度教會已相當做到了印度化的基督教了。

景教宣教師在各方面用了許多佛教的東西，另一個目的或是想把佛教的東西予以洗禮而逐漸成爲基督教之物，亦未一定。在這一點上，景教徒在波斯時已獲得相當成功，他們曾大量使用了波斯薩贊朝的美術在耶穌身上，圖畫斷片業已在各地被發見，但可惜地，景教在中國的壽命不長，他們所作的工作僅不過成了歷史上的一片遺跡而已，如果景教傳道能够維持到今日的話，那末他們所使用的卍字十字架，天尊，蓮台等，也就早成了景教自己的東西無疑了。

第四節　由於三教同源思想而來嗎？

將孔子、老子、和釋迦三位聖人畫在一張圖上，以表示儒、釋、道三教同源之意，名爲「三教圖」，或「三聖圖」。這個三教同源思想，自古卽在中國盛行，例如三國時代的闞澤在答覆孫權的三教對比中，曾主張孔老二教是順天行事，而諸佛亦是奉行天法，所以沒有分別云云。東晉時的孫綽高倡「儒佛一致論」，在他的名著喻道篇中曾這樣說：「周孔卽佛，佛卽周孔，蓋僅內外之名所異而已，佛乃梵語，晉時訓爲覺，覺者悟也。孟軻以聖人爲先覺，其旨同一，周禮匡救時弊，佛教唯明其本爲其始終……」（本段係譯文，故與原文或有多少出入亦未一定——筆者）。再如被推定在劉宋時代所撰的稱爲後漢牟子作的「理惑論」中也在調和佛教與儒、道兩教。再如僞佛經提謂經中以迎合道、儒兩教，說着「五常」和「五戒」的怪道理。一到隋代時有儒家的王通站在「修齊治平」的根基上，將仲尼、老、莊與釋迦並列，主張三教同源。當中唐以後禪宗僧侶曾努力高倡三教同源，直至今日還有不少中國佛教僧侶主張三教同源呢！但有識之士卻斥其爲非佛教。古來中國佛教徒爲要獲得傳道機會，避免與原信儒、道兩教的人民衝突起見，異想天開而提倡了「三教同源說」，恐怕也是萬不得已的事

吧！或者有些佛教徒根本沒有眞的認識佛教的本意，把釋迦看成是一個聖人罷了。在日本代替了三教同源的便是「本地垂跡說」，主張日本的天照大神（太陽神）和其他不少日本神明都是甚麼佛甚麼菩薩來日本垂跡的。再如聖德太子，以及以後許多的天皇、大臣、將軍等重要政治人物，或是阿彌陀佛化身成人，或是什麼菩薩降世。佛教靠着這個妙法，終於在日本打下了根基。

也許由於三教同源思想生了效果，中國人對各宗教的態度確是變成了「寬大爲懷」，「什麼都好」，所以在中國除了古時有儒，道兩教人和佛教徒大開辯論會以外，在中國的確沒有發生過什麼流血的宗教戰爭。孔子、老子、釋迦三人雖然國籍與思想不同，他們的信徒在中國都是度着和平的生活。

景教宣教師來到中國後，曾聘請了些中國人當秘書，景教的經典也是靠着他們的筆桿而成的。這些中國人也和別的中國人一樣，很可能有三教同源的思想，他們或以爲「神卽佛」、「佛卽神」、「天尊卽神」、「受戒卽受洗」，而在寫經典時遂不知不覺地調和了儒、釋、道、景的四教同源，亦未一定。如果景教能夠在唐代獲得成功，那末無疑地四教同源之說，也易成立了。筆者以爲這也許是景教採用佛教的又一個原因，亦未一定。

第五節　佛教徒幫助了景教宣教師嗎？

筆者在前已再三提及，景教宣教師都是波斯人，他們來到中國後，都曾從中國的秘書或學了中國話，或學了中國的宗教、風俗、習慣等。最後由於傳道迫切感到非具備幾部經典不可，便速速着手或由宣教師口述了些基督教教義，或翻譯了些外文本，或在中國就地取材，而寫成了一些四教混合的經典（關於景教經典非純粹翻譯一事，早經各學者證明，我們亦能從經典的思想中看出來，在此不再贅述）。現在我們最大的問題便是誰寫了這些經典？毋庸說，景教八部經典產生的時代不同，由多人執筆寫成，我們既然缺乏證據，簡直無法指出是誰寫了某經。但筆者從已被推定是景淨所撰述的作品看來，特別地是志玄安樂經和三威蒙度讚兩卷經，大概是由一個富有佛教知識的人幫助景淨寫的，亦未一定。筆者更以為一般普通人所謂「居士」(在家信佛的)，也不可能持有如同在兩經中所表現的豐富佛教思想。寫這些經的人如不是一個知識階級的居士，便是一個有學問的和尚(非指那些專趕經懺的和尚)。而這個佛教徒，大概是一個淨土信仰的人，這點已可從志經思想中獲得證明。如是禪徒或天台宗徒所寫，那末經中一定要用他們宗派中的宗教術語了。筆者以為景淨自和般若翻譯佛經後，曾認識了不少佛教界的朋友，從這些人中，也許有人幫助了景淨寫了經典。這也許又是景教採用佛教的一個原因吧！

第六節　全書結語

涅斯多留自從在第五世紀從羅馬被逐後，他的弟子們曾經伊拉克而遁入波斯，繼續佈教，當第七世紀時再傳入中國，但當時的中國文化早已到了高度階段，儒教、道教、和佛教已在全國盛行，每個中國人不是信道教，便是信佛教(儒教已是人人都守)，每個人大致都有了他的宗教信仰範圍，因此人民大衆對新來的波斯景教很難接受了。雖然景教努力傳道，但仍歸失敗，其原因很多，在上文內早已提及。其中失敗最大的原因，筆者以為景教在中國沒有獲得漢人的信徒，祇成為唐代在中國居留的波斯人和西域人的宗教，以及蒙古人的宗教，故此朝代一經轉換，政府政策變動以後，景教也就首當其衝，蒙受莫大的損害了。其次，景教也到底太過份地吸收了佛教等的其他宗教思想，結果成了「非景非佛」、「似景似佛」等的樣子。一向自持有高度文化的中國人對這個不三不四的景教，還會發生敬仰之心嗎？大凡一個宗教，如不在人前澈底主張自己的教義，是一件最危險的事吧！中國人一向輕視漢人以外的民族，

如什麼東夷、西戎、南蠻、北狄，把中國四周的人，都看成是未經開化、茹毛飲血之類。波斯和西域大概被圈在西戎範圍之內（西戎大概是指中國西方邊境的人民，所謂「羌戎」等）。漢人既然已經信了某宗教，便也不再想去請教波斯人了。景教中，除了我們知道波斯人景淨是大著作家外，還找不出一個漢人的有名作家或傳道人。景教中既然缺乏中國人傳道著書，單靠波斯人活動一下，那實在太難打開佈道之門了！

景教雖然在中國傳道失敗，但我們藉着前車之鑑的教訓，從景教可以學到不少應當注意的地方，以之應用在今日的傳道事工上。再者，從景教和佛教的交流一事上，我們也可多少知道些唐代佛教的情形以及唐朝和波斯及西域等地的文化交流政策，從元代景教遺品中我們也能知道些中國本土和蒙古邊疆的文化交流情形。

今後中國景教的研究，除了從事解釋它們的經典外，我們恐怕不能再有什麼新的研究了吧！當我在寫本論文時，在印度 Visva Bharati University 講學的佛教大學春日井教授曾來函鼓勵我親去波斯國走一次，據說：在那裏還留有不少東西，值得研究一下。且看他日是否有此機會。

附錄

一　介紹景教關係的文獻和名著

一、中國文方面：

大寶積經第十、大莊嚴論經第十五、大般涅槃經第十九、漢書列傳第三十一張騫傳、同第六十六上、梁書列傳第四十八、晉書列傳第六十七、隋書列傳第三十二裴矩傳、同第四十八波斯、唐書列傳第百四十六下、釋迦方志卷上、唐會要第四十九、大宋僧史略卷下、佛祖統紀第三十二、諸蕃志、古今圖書集成邊裔典第六十、慧超往五天竺國傳箋釋。新唐書、冊府元龜、兩京新記、長安志、僧史略、西溪叢話、釋門正統斥僞志。貞元新定釋教目錄第十七。元史、元典章、梁相記。

讀景教碑書後（李之藻）。

景教考（錢謙益）。景教續考（杭世駿）。

金石萃編（王昶）。馬氏世譜（黃溍）。

潛研堂集金石文跋尾（錢大昕）。

駁景教碑出土於盩厔說（洪業）。

唐代長安與西域文明（向達）。

唐景教碑頌正詮（陽瑪諾——葡萄牙教士）。

大秦寺碑（艾儒略——意大利教士）。

中國宗教思想史（第五章唐宋元時代的宗教思想——王治心）。

中國基督教史綱（第五章基督教在唐朝的傳佈——王治心）。

新約導論（第九章涅斯多留教會的正典——穆格新，信義會出版）。

也里可溫考（陳垣）。

二、外國文方面：

Sir E. A. Wallis Budge, Kt.: "The Monks of Kublai Khan"（元主忽必烈派赴歐洲之景教僧旅行誌——筆者）。

Reynaud, "Relations des Voyages; faitspar les Arabes" 1845; G. Ferrand: "Voyage du Marchaud Sulagman" 1922(黃巢之亂，阿拉伯人的見聞錄——筆者）。

Laufer: "King Tsing（景淨）——The Author of the Nestorian Inscription"(The Open Court, Aug. 1912).

L. Giles: "Bulletin of the School of Oriental Studies"(1912).

P. Pelliot: "Chretiens d' Asie Centrale et d'Extreme Orient" (T'oung Pao, 1917)（此書漢譯被收於馮承鈞氏之西域南海考證譯叢之內——筆者。）

K. S. Latourette A.: "History of Christian Mission in China" (1929).

Y. Saeki: "The Nestorian Documents and Relics in China."（佐伯好郎博士之英文著作——筆者。）

F. S. Drake: "Nestorian Monasteries of the Tang Dynasty and the Sites of the Discovery of the Nestorian Tablet (Monumenta Serica, III-2), 1937.

John Foster: "The Church of the Tang Dynasty, 1939.

Adeny, W. F.: "The Greek and Eastern Churches".

Badger: "Nestorians and Their Ritual";

Baker; Bethune: "Nestorianism".

Browne, E.G.: " Literary History of Persia", Vol. II.

Burkitt, F.C.: "Early Eastern Christianity".

Fortescue, A.: "The Lesser Eastern Church".

Hastings: "Encyclopedia of Religion and Ethics Nestorianism".

Holm Frity: "My Nestorian Adventure".

Holm H.: " The Oldest Christian Church".

Loofs: " Nestorius ".

Mingana, A.: " Early Spread of Christianity", Bulletin of John Rylands Library.

Neale: "History of the Holy Eastern Church".

O'Leary: "The Syriac Church & Fathers".

Perkins: "Residence in Persia".

Wigram: "History of the Assyrian Church".

Wright, T.: "Early Christianity in Arabia".

景教東漸史（原著者是在印度卅餘年的宣教師撒母耳施梅路、由賀川豐彥、熱田俊貞兩氏譯成日文，但書中卻找不到原著者的姓名原文，及書名原文，十分遺憾。此書敘述景教在中亞一帶活動頗稱正確，但對中國宗教方面，著者缺乏歷史常識，東扯西拉一陣，可惜之至！筆者。）

三、日本文方面：

景教的研究（佐伯好郎博士）

中國基督教的研究卷一、卷二（仝右）

論景教經典序聽迷詩所經（羽田亨博士）

論景教經典志玄安樂經（仝右）

論景教「尊經」的形式（松本榮一博士）

論大秦景教流行中國碑（桑原隲藏博士）

中國基督教史（比屋根安定）

在中國的耶穌教（石田幹之助）

長安之春（文中有景教一章）（仝右）

長安古蹟之研究（足立喜六）

中國基督教史及其他（藤枝晃）

二　景教碑文和漢文景教經典原文

大秦景教流行中國碑頌幷序

大秦寺僧景淨述

粵若。常然眞寂。先先而无元。窅然靈虛。後後而妙有。惣玄樞而造化。妙衆聖以元尊者。其唯　我三一妙身。无元眞主阿羅訶歟。判十字以定四方。鼓元風而生二氣。暗空易而天地開。日月運而晝夜作。匠成萬物。然立初人。別賜良和。令鎮化海。渾元之性。虛而不盈。素蕩之心。本無希嗜。洎乎娑殫施妄。鈿飾純精。間平大於此是之中。隟冥同於彼非之內。是以三百六十五種。肩隨結轍。競織法羅。或指物以託宗。或空有以淪二。或禱祀以邀福。或伐善以矯人。智慮營營。思情役役。茫然無得。煎迫轉燒。積昧亡途。久迷休復。於是　我三一分身。景尊彌施訶。戢隱眞威。同人出代。神天宣慶。室女誕聖於大秦。景宿告祥。波斯覩耀以來貢。圓廿四聖有說之舊法。理家國之大猷。設　三一淨風。無言之新教。陶良用於正信。制八境之度。鍊

塵成眞。啓三常之門。開生滅死。懸景日以破暗府。魔妄於是乎悉摧。棹慈航以登明宮。含靈於是乎既濟。能事斯畢。亭午昇眞。經留廿七部。張元化以發靈關。法浴水風。滌浮華而潔虛白。印持十字。融四照以合無拘。擊木震仁惠之音。東禮趣生榮之路。存鬚所以有外行。削頂所以無內情。不畜臧獲。均貴賤於人。不聚貨財。示罄遺於我。齋以伏識而成。戒以靜愼爲固。七時禮讚。大庇存亡。七日一薦洗心反素。眞常之道。妙而難名。功用昭彰。强稱景教。惟道非聖不弘。聖非道不大。道聖符契。天下文明。 太宗文皇帝。光華啓運。明聖臨人。大秦國有上德。曰阿羅本。占青雲而載眞經。望風律以馳艱險。貞觀九祀至於長安。帝使宰臣房公玄齡。惣仗西郊。賓迎入內。翻經書殿。問道禁闈。深知正眞。特令傳授。貞觀十有二年秋七月。詔曰。道無常名。聖無常體。隨方設教。密濟羣生。大秦國大德阿羅本。遠將經像。來獻上京。詳其教旨。玄妙無爲。觀其元宗。生成立要。詞無繁說。理有忘筌。濟物利人。宜行天下。所司卽於京義寧坊造大秦寺一所。度僧廿一人。宗周德喪。青駕西昇。巨唐道光。景風東扇。旋令有司。將 帝寫眞。轉模寺壁。天姿汎彩。英朗景門。聖迹騰祥。永輝法界。按西域圖記及漢魏史策。大秦國。南統珊瑚之海。北極衆寶之山。西望仙境花林。東接長風弱水。其土出火綄布返魂香明月珠夜光璧。俗無寇盜。人有樂康。法非景不行。主非德不立。土宇廣闊。文物昌明。 高宗大帝。克恭纘祖。潤色眞宗。而於諸州各置景寺。仍崇阿羅本。爲鎭國大法主。法流十道。國富元休。寺滿百城。家殷景福。聖曆年。釋子用壯。騰口於東周。先天末下士大笑。訕謗於西鎬。有若僧首羅含大德及烈。並金方貴緒。物外高僧。共振玄網。俱維絕紐。 玄宗至道皇帝。令寧國等五王親臨福宇。建立壇場。法棟暫橈而更崇。道石時傾而復正。天寶初。令大將軍高力士送 五聖寫眞。寺內安置。賜絹百疋。奉慶睿圖。龍髯雖遠。弓劍可攀。日角舒光。天顏咫尺。三載。大秦國。有僧佶和。瞻星向化。望日朝尊。詔僧羅含。僧普論等一七人。與大德佶和。於興慶宮修功德。於是天題寺牓。額戴龍書。寶裝璀翠。灼爍丹霞。睿札宏空。騰凌激日。寵賚比南山峻極。沛澤與東海齊深。道無不可。所可可名。聖無不作。所作可述。 肅宗文明皇帝。於靈武等五郡重立景寺。元善資而福祚開。大慶臨而皇業建。 代宗文武皇帝。恢張聖運。從事無爲。每於降誕之辰。錫天香。以告成功。頒御饌以光景衆。且乾以美利。故能廣生。 聖以體元。故能亭毒。 我建中聖神文武皇帝。披八政以黜陟幽

明。闡九疇以惟新景命。化通玄理。祝無愧心。至於方大而虛。專靜而恕。廣慈救衆苦。善貸被羣生者。我修行之大猷。汲引之階漸也。若使風雨時。天下靜。人能理。物能清。存能昌。歿能樂。念生響應。情發自誠者。我景力能事之功用也。大施主金紫光祿大夫同朔方節度副使試殿中監賜紫袈裟僧伊斯。和而好惠。聞道勤行。遠自王舍之城。聿來中夏。術高三代。藝博十全。始効節於丹庭。乃策名於王帳。中書令汾陽郡王郭公子儀。初惣戎於朔方也。　肅宗俾之從邁。雖見親於臥內。不自異於行間。爲公爪牙。作軍耳目。能散祿賜。不積於家。獻臨恩之頗黎。布辭憩之金罽。或仍其舊寺。或重廣法堂。崇飾廊宇。如翬斯飛。更効景門。依仁施利。每歲集四寺僧徒。虔事精供。備諸五旬。餧者來而飰之。寒者來而衣之。病者療而起之。死者葬而安之。清節達娑。未聞斯美。白衣景士。今見其人。願刻洪碑。以揚休烈。

詞曰。眞主无元。湛寂常然。權輿匠化。起地立天。分身出代。救度無邊。日昇暗滅。咸證眞玄。　赫赫文皇。道冠前王。乘時撥亂。乾廓坤張。明明景教。言歸我唐。翻經建寺。存歿舟航。百福偕作。萬邦之康。　高宗纂祖。更築精宇。和宮敞朗。遍滿中土。眞道宣明。式封法主。人有樂康。物無災苦。　玄宗啓聖。克修眞正。御牓揚輝。天書蔚映。皇圖璀璨。率土高敬。庶績咸熙。人賴其慶。　肅宗來復。天威引駕。聖日舒晶。祥風掃夜。祚歸皇室。祆氛永謝。止沸定塵。造我區夏。

代宗孝義。德合天地。開貸生成。物資美利。香以報功。仁以作施。暘谷來威。月窟畢萃。　建中統極。聿修明德。武肅四溟。文清萬域。燭照人隱。鏡觀物色。六合昭蘇。百蠻取則。道惟廣兮。應惟密。强名言兮。演三一。　主能作兮。臣能述。建豐碑兮。頌元吉。

大唐建中二年。歲在作噩。太蔟月七日。大耀森文日建立。

時法主僧寧恕知東方之景衆也

ܒܝܘܡܝ ܐܒܐ ܕܐܒܗ̈ܬܐ ܡܪܝ ܚܢܢܝܫܘܥ ܩܬܘܠܝܩܐ ܦܛܪܝܪܟܝܣ

朝議郎前行台州司士參軍呂秀巖書

助撿校試太常卿賜紫袈裟寺主僧業利

ܡܪܝ ܣܪܓܝܣ ܩܫܝܫܐ ܘܟܘܪܐܦܣܩܘܦܐ ܫܝܢܓܬܣܘܐ

撿校建立碑僧行通

ܣܒܪܢܝܫܘܥ ܩܫܝܫܐ

ܓܒܪܝܐܝܠ ܩܫܝܫܐ ܘܐܪܟܕܝܩܘܢ ܘܪܝܫ ܥܕܬܐ ܕܟܘܡܕܢ ܘܕܣܪܓ . .

僧靈寶

ܐܕܡ ܡܫܡܫܢܐ ܒܪ ܝܙܕܒܘܙܝܕ ܟܘܪܐܦܣܩܘܦܐ

ܒܫܢܬ ܐܠܦ ܘܬܫܥܝܢ ܘܬܪܬܝܢ
ܕܝܘܢܝܐ ܡܪܝ ܝܙܕܒܘܙܝܕ ܩܫܝܫܐ
ܘܟܘܪܐܦܣܩܘܦܐ ܕܟܘܡܕܢ -
ܡܕܝܢܬ ܡܠܟܘܬܐ ܒܪ ܢܝܚ
ܢܦܫܐ ܡܝܠܝܣ ܩܫܝܫܐ ܕܡܢ
ܒܠܚ ܡܕܝܢܬܐ ܕܛܚܘܪܤܛܢ -
ܐܩܝܡ ܠܘܚܐ ܗܢܐ ܕܟܐܦܐ
ܕܟܬܝܒܢ ܒܗ ܡܕܒܪܢܘܬܗ
ܕܦܪܘܩܢ ܘܟܪܘܙܘܬܗܘܢ -
ܕܐܒܗܝܢ ܕܠܘܬ ܡܠܟܐ
ܕܨܝܢܝܐ . .

後一千七十九年。咸豐己未。武林韓泰華來觀。幸字畫完整。重造碑亭覆焉。惜故友吳子苾方伯不及同遊也。爲悵然久之。

註：此段是在一八五九年彫入者。

僧福壽

僧拂林

僧惠通

僧寶達

僧惠明

僧和吉

僧廣慶

僧遙越

僧日進　僧延和

大德曜輪　僧崇敬

僧來威　僧守一

僧居信

僧文貞　僧光濟

僧文明

僧照德　僧聞順

僧曜源　僧普濟

僧仁惠　僧凝虛

僧玄眞　僧冲和

僧明泰　僧英德

僧利見　僧靈德

僧敬德　僧靈壽

僧元一　僧還淳

僧乾祐　僧敬眞

僧明一　僧德建

僧保國　……

僧內澄　僧志堅　僧去甚

僧光正　僧義濟　……

僧和明　僧玄德　僧廣德

僧立本　僧利用

僧法源　僧元宗　僧奉眞

僧審愼　僧至德

僧寶靈　僧和光

僧玄覽　僧景福

僧景通　僧太和

老宿耶俱摩　僧崇德

大唐建中二年。歲在作噩。太蔟月七日。大耀森文日建立。 時法主僧寧恕知東方之景衆也(Biaoumai aba d'abahata mari Hanan-ishu Katolika Patriralus)(*In the days of father of our fathers, my Lord Hanan-ishu Catholicos Patriarch.*)

朝議郎前行台州司士參軍呂秀巖書

助撿校試太常卿賜紫袈裟寺主僧業利

(Gabriel kaṣiṣa w'arkediaḳon w'ris e'adtha d'khoumdan w'd'sarag)
(*Gabriel priest and archdeacon and head of Church at Khumdan and Sarag.*)

撿校建立碑僧行通(Sabra-ishu kaṣiṣa)(*Sabra-Jesus, priest*)(mar Sergis kaṣiṣa w'korepiskopa.)(*Mar Sergis priest and chorepiscopus.*)(明外にシリヤ文字不明のもの一人あり)

僧靈寶(Adam masamasana bar Jazedbouzid koreriscopus)(*Adam, minister, son of Jazedbouzid Chorepiscopus.*)

Baṣnat alep w'tes'in w'tarten
In the year thousand and ninety and two

d'Iaonaie mari Yazedbouzid ḳaṣiṣa
of Greeks, My Lord Yazedbouzid presbyter

w'korepiscopa d'Khoumdan
and Chorepiscopus of Khumdam,

midinat malkouta bar nih
city of King, Son of deceased

nap'ṣa Milis ḳaṣiṣa d'men
spirit, Milis presbyter from

Balkh midinata d'Thahouristhan
Balkh, city of Tahouristan,

aḳḳim lạouḥa hana d'khepa
erected monument this of stone

dakhathiran beh madbarnotheh
are written in which the Law of Him,

d'parvuḳan wa'khrozouthoun
our Saviour, and the Preaching

d'abahain dalouath malke
of our forefathers to the Rulers

d'chinia :
of China.

Ia'koub Kasiṣa 老宿耶俱摩
Jacob Presbyter

Mar Sargis Kaṣiṣa w'korepiskopa Ṣhiangtsoa
Mar Sergius Presbyter and Chorepiscopus of Shiangtsou

Gigoi Kaṣiṣa w'arkedikon d'Khoumdan w'makrine 僧景通
George presbyter and archdeacon of Khumdan and Doctor of reading. 僧玄覽

Poulous Kaṣiṣa 僧寶靈
Paul Presbyter

Ṣamṣoun Kaṣiṣa 僧審慎
Samson Presbyter

Adam Kasisa 僧法源
Adam Presbyter

Elia Kaṣiṣa 僧立本
Elia Presbyter

Aisahak Kaṣiṣa 僧和明
Isaac Presbyter

Iouhanan Kaṣiṣa 僧光正
John Presbyter

Iouhanan Kaṣiṣa 僧內澄
John Presbyter

Simeon Kaṣiṣa w'saba ....
Simeon Presbyter and the Prior

Iskankaia Ia'koub 僧崇德 Gabriel 僧廣德
Temple-Keeper Jacob *Gabriel*

Ebediṣou' 僧太和 Iouhanan ....
Ebed-jesu *John*

Isou'dad 僧景福 Salimoun 僧(去甚)法滋
Jesudad *Salomon*

Ia'kob 僧和光 Aisahak ....
Jacob *Isaac*

Iouhanan 僧至德 Iouhanan 僧德建
John *John*

Ṣoubhalmaran 僧奉真
Shoubhalmaran

Mar Sargis 僧元宗
Mar Sergius

Simeon 僧利用
Simeon

Eprim 僧玄德
Ephraim

Zakaria 僧義濟
Zacharia

Kouriakou' 僧志堅
Cyriacus

Bakous 僧保國
Bacchus

Emanouel 僧明一
Immanuel

Mar Iouhan Episkopa 大德曜輪
Mar John Episcopus

Aisahak Kaṣiṣa 僧日進
Isaac Presbyter

Iouel Kaṣiṣa 僧遙越
Joel Presbyter

Mikael Kaṣiṣa 僧廣慶
Michael Presbyter

Giorgis Kaṣiṣa 僧和吉
George Presbyter

Mahadad Gousnasp Kaṣiṣa 僧惠明
Mahadad Gousnasp Presbyter

Mesihadad Kaṣiṣa 僧寶達
Messihdad Presbyter

'Phrim Kaṣiṣa 僧拂林
Ephraim Presbyter

Abi Kaṣiṣa ....
Abi Presbyter

David Kaṣiṣa ....
David Presbyter

Mose Kaṣiṣa 僧福壽
Moses Presbyter

Bachous Kaṣiṣa w'ihidaia 僧崇敬
Bacchus Presbyter and Monk.

Elia Kaṣiṣa w'ihidaia 僧延和
Elia Presbyter and Monk.

Mosa Kaṣiṣa w'ihidaia ....
Moses Presbyter and Monk.

Ebed isou Kaṣiṣa w'ihidaia ....
Ebedjesu Presbyter and Monk

Simeon Kaṣiṣa d'Kubra ....
Simeon Presbyter of Kubra

Iouhanis Maṣmaṣia w'iada 僧惠通
John Minister of Church

Ahroun 僧乾祐 Aizadsapas 僧敬真
Aaron *Izadsfas*

Petrous 僧元一 Iouhanan 僧還淳
Peter *John*

Aiiob 僧敬德 Enous 僧靈壽
Job *Enoch*

Luka 僧利見 Mar Sargis 僧靈德
Luke *Mar Sergius*

Mathai 僧明泰 Aisahak 僧英德
Mattheu *Isaac*

Iouhanan 僧玄真 Iouhanan 僧沖和
John *John*

Isou' emeh 僧仁惠 Mar Sargis 僧凝虛
Jesu-emeh *Mar Sergius*

Iouhanan 僧曜源 Pousi 僧普濟
John

Sabraiṣou 僧昭德 Ṣimeon 僧聞順
Sabra-jesu *Simeon*

Iṣou'dad 僧文明 Aisahak 僧光濟
Jesu-dad *Isaac*

Luka 僧文貞 Iouhanan 僧守一
Luke *John*

Konstantinous 僧居信
Constantine

Nouh 僧來威
Noah

（景教碑中祇有漢文和敘利亞文兩種，其他的文字是由佐伯博士考證後譯出的——筆者）

序聽、迷詩（詞）所經一卷原文

（耶穌彌賽亞經一卷——譯）

尒時彌師訶說天尊序娑（婆）法云。異見多少。
誰能說經義難息事。誰能說天尊在後
顯何在。停止在處其何。諸佛及非人平章
天阿羅漠（漢）。誰見天尊在於衆生。無人得見天
尊。何人有威得見天尊。爲此天尊顏容似
風。何人能得見風。天尊不盈少時。巡歷世間居
編（徧）。爲此人人居帶天尊氣始得存活。然始
得在家安。至心意到。日出日沒已來。居見想
心去處皆到。身在明樂靜度。安居在天。皆
諸佛爲此風流轉。世間風流無處不到。天尊
常在靜度快樂之處。果報無處不到。世間人
等誰知風動。唯只聞聲韻（韻）。一不見形。無人識得
顏容端正若爲。非黃非白非碧。亦無人知風居
強之處。天尊自有神威。住在一處。所住之（處）無
人捉得。亦無死生。亦無麗娑。相値所造天地
已（來）求。不曾在世間無神威力。每受長樂仙緣。
人急之時每稱佛名。多有無知之人。喚神比
天尊之類。亦綫作旨尊旨樂。人人鄉俗語
舌。吾別天尊。多常在。每信每居。天尊與人
意智不少。誰報佛慈恩。計合思量明知。罪惡
不習天通。爲神力畜養人身到大。亦合衆生
等思量。所在人身命器息。惣是天尊使其
然。衆生皆有流轉關身。住在地洛。爲此變造
微塵。所有衆生皆發善心。自紀思量。生者皆
死。衆生悉委（萎）。衆生身命爲風。無活臨命之時。
風離衆生。心意無風。爲風存活。風離衆生。

有去留之時。人何因不見風去。風顏色若爲。若緋若綠。及別色。據此不見風若爲。衆生卽道。天尊在何處。衆生優(復)道。何因不見天尊。何因衆生在於罪中。自(得)於見天尊。天尊不同人身。復誰能(得)見。衆生無人敢近天尊。善福善緣衆生。然始得見天尊。世間元不見天尊。若爲得識。衆生自不見天(尊)。爲(若)自(得)脩福。然不墮惡道地獄。卽得天(道)。得如有惡業。衆(生)墮落惡道。不見明果。亦不得天道。衆生等好自思量。天地上大大。諸惡衆生。事養者懃。心爲國多得賜官職。幷賜雜綵。無量無量。如有衆生不事天大。諸惡及不取進止。不得官職。亦無賜償。卽配徒流。卽配處死。此卽不是天大。諸惡自由至。爲先身緣業種果閫(圓)圓(圖)犯有。衆生先須想

自身報果。天尊受許辛苦。始立衆生。衆生理佛不遠。立人身自專。善有善福。惡有惡緣。無知衆生遂(作)灋木駞衆牛驢馬(及麞鹿)等。衆生(及麞鹿)雖造形容。不能與命。衆生有智自量。緣果所有具見。亦復自知。並卽是實爲此。今世有多有衆生。遂自作衆。衆作土。此事等皆天尊。遂不能與命。俱衆生自被誑惑。乃將金造象。銀神像及銅像。幷灋神像。及木神像。更作衆衆諸畜產。造人似人。造馬似馬。造牛似牛。造驢似驢。唯不能行動。亦不語話。亦不喫食。(無)息無肉無皮。無器無骨。令一切由緒不爲具說。一切(由)緒內(納)略說少見。多爲諸人說。遣知好惡。遂將飲食。多中。甞少卽(得)知何食有氣味無氣味。但事天尊之人爲說經義。並作此經。一切事由。大有歎處多。

有事節由緒少。但事天尊人及說天義。有人怕天尊法。自行善心。及自作好。幷諫人好。此人即是受天尊敎。受天尊戒人常作惡。及敎他人惡。此人不受天尊敎。突墮惡道。命屬閻羅王。有人受天尊敎。常道我受戒。敎人受戒。人合怕天尊。每日諫悞(悮)。一切衆生皆各怕天尊並綰攝。諸衆生死活。管帶綰攝渾神。衆生若怕天尊。亦合怕懼 聖上。聖上前身福私(利)。天尊補任。亦無自乃天尊耶。屬自作 聖上。一切衆生。皆取聖上進止。如有人不取 聖上(進止)。駈使不伏。其人在於衆生。即是返逆(叛)(逆)償。若有人。受 聖上進止。即成人中解事。幷伏駈使及(作)好之人。幷諫他人作好。及自不作惡。此人即成受戒之所。如有人受戒。及不怕天尊。此人及一依佛法。不成

受戒之所。即是返逆(叛)(逆)之人。第三須怕父母。祗(祇)承父母。將比天尊。及 聖帝。(所)以若人先事天尊及 聖上。及事父母不闕。此人於天尊得福不多。此三事一種。先事天尊

第二事 聖上。第三事父母。爲此普天在地。並是(事)父母行據此。 聖上皆是神生。今世雖有父母見存。衆生有智計。合怕天尊及

聖上。幷怕父母(作)好。受天尊法敎。不合破戒。天尊所受(人)。及受(天)尊敎(人)。先遣衆生禮諸天。佛爲佛受苦置立。天地只爲淸淨威力因緣。

聖上唯須勤伽習俊。 聖上宮殿。於諸佛求得。 聖上身惣是自由。天尊說云。所有衆生。返(叛)(逆)諸惡等。返逆(叛)(逆)於(天)尊。亦不是孝。第二願者。若孝父母幷恭給。所有衆生。孝養父母。恭

承不闕。臨命終之時。乃得天道爲舍宅。（第三願者。所有衆生）爲事
父母。如衆生無父母。何人處生。第四願者。如有
受戒人。向一切衆生。皆發善心。莫懷睢惡。第五
願者。衆生自莫煞生。亦莫諫他煞。所以衆
生命共人命不殊。第六願者。莫姧(姦)他人妻。
子自莫宛(怨)。第七願者。莫作賊。第八（願者）。衆生錢財
見他富貴并有田宅奴婢。天睢(死)姤。第九願者。
有好妻子并好金屋。作文證（莫）加謀他人。第十
願者。受他寄物。并將（他）費用（莫事）天尊。并處分事
撫(極)多。見弱莫欺他人。如見貧兒。實莫迴面。及宛(怨)
家飢餓。多與食飲。割捨宛(怨)事。如見男努力。與
努力。與須漿。見人無衣。卽與衣着。作兒財物。
不至一日莫留。所以作兒規(親)徒。多少不避寒
凍。庸力見若莫罵。諸神有威力。加罵（者）定得
灾鄣。貧兒如要須錢。有卽須與。無錢可與。
以理發遣。無中布施。見他人宿疢病。實莫
咲他。此人不是自由。如此疢病。貧兒無衣破
碎。實莫咲。莫欺他人取物。莫枉他人。有人披(被)
訢(訴)應事實莫屈斷。有惸獨男女及寡女婦
中訢。莫作愆屈。莫遣使有愆實。莫高心。莫
誇張。莫傳口合舌。來人兩相鬪朾(打)。一世已求(來)。莫
經州縣官告。無知答。受戒人。一下(切)莫他惡。向
一切衆生。皆常發善心。自惡莫願惡。所以
多中料少。每常造好向一切衆生。如有人見
願。知受戒人。寫（經）誰能依此經。卽是受戒人。如有
衆生不能依（此經）。不成受戒人。處分皆是天尊。向
諸長老及向大小。迎相諫（作）好。此爲第一（事）天尊處
分。衆生依天尊。依莫使衆生煞。祭祀亦不遣

煞命。衆生不依此教自煞生。祭祀喫宍噉美(宍)。
將漏(詐)詐神。即煞羊等。衆生不依此教作好。處
分人等。衆生背面作惡。遂背天尊。天尊見衆
生如此。憐愍不少。諫作好不依（舊法）。天尊當使涼風
向一童女。名爲末艶。涼風即入末艶腹內。依
天尊教。當即末艶懷身。爲以天尊使涼風
伺童女邊無男夫懷任(腹)(妊)。令一切衆生見無
男夫懷任(妊)。使世間人等見即道。天尊有威
力。即遣衆生信心清淨迴向善緣。末艶懷後(腹)
産一男。名爲移鼠。父是向涼風。有無知衆生
即道。若向（涼）風懷任(腹)(妊)生産。但有世間下。
聖上放敕。一紙去處。一切衆生甘伏據此。天
尊在於天上。普著(署)天地。當産移鼠。迷師訶。
所在世間居見明果在於天地。辛星居知在

於天上。星大如車輪。明淨所天尊處。一尔前
後生於拂林園(國)烏梨師殿城中。當生弥師訶
五時經一年後語話。說法向衆生作好。年過
十二求(來)於淨處。名述難。字即向若。（谷）昏人(入)湯〔谷〕。
初時是彌師訶弟伏。聖在於硤中居住。生
生已來。不喫酒肉。唯食生菜及蜜。蜜於地上。
當時有衆生。不少向谷昏渾禮拜。及復受
戒。當即谷昏遣弥師訶。入多難中洗。弥師
訶入湯了後出水。即有涼風。從天求(來)。顏容
似薄閣。坐向弥師訶上。虛空中問道。弥師訶
是我兒。世間所有衆生。皆取弥師訶進止。所
是處分皆作好。弥師訶即似衆生。天道爲是天
尊處分。處分世間下。衆生休事屬神(休)(屬)。即（所）有
衆（生）當聞此語。休作惡(休)。遂信好業。弥

師訶年十二。及只年卅二已上。求所有惡業衆生。遣迴向好業善道。弥師訶及有弟子十二人遂受苦。迴飛者作生。瞎人得眼。形容異色者遲(遲)差。病者醫療得損。被鬼者趂鬼。跛脚特差。所有病者求向弥師訶邊。把着迦沙(裟)。並惣得差。所有作惡人。不過向善道者。不信天尊教者。及不潔淨貪利之人。今世並不放却。嗜酒受肉。及事灑(屬)神文人。留在着遂誣。或翅覩遂欲煞卻。爲此大有衆生。卽信此教。爲此不能煞弥師訶。於後惡業(人)結朋扇翅覩信心淸淨人。卽自平章乃欲煞却弥師訶。無方可計。卽向大王邊惡說。惡業人平(章)惡事。弥師訶作好。更加精進。教衆生。年過卅二。其習惡人等。卽向大王毗羅都思邊言。告

毗羅都思前卽道。弥師訶合當死罪。大王卽追。惡因緣(人)共證。弥師訶向大王毗羅都思邊。弥師訶計當死罪。大王卽欲處分。其人當死罪。我實不聞。不見其人不合當死。此事從惡緣人自處斷。大王云。我不能煞此(人)。惡緣(人)卽云。其人不當死。我男女(如何)。大王毗羅都思索水洗手。對惡緣等前。我實不能煞其人。惡緣人等更重諮請。非不煞不得。弥師訶將身施與恧(緣人)。爲一切衆生遣世間人等。知其人命如轉燭，爲今世衆生布施。代命受死。弥師訶將自身與遂卽受死。惡業人乃將弥師訶別處。向沐上抆抆處。名爲訖句。卽木上縛着。更將兩箇刦道人。其人比在右(左)邊。其日將弥師訶。木上縛着五時。是六日齋。平明縛着。及到

日西。四方闇黑。地戰山崩。世間所有墓門並開。所有死人並悉得活。其人見如此。亦爲不信經教。死活並爲弥師訶。其人大有信心人。卽云

（在原文下或原文旁所加之字，以及標點，原文均無，係由羽田博士，高楠博士以及佐伯博士等考證研究文後而加上者——筆者）

一神論原文

萬物見一神。一切萬物。既是一神。一切所作若見。所作若見。所作之物亦共見一神不別。以此故知一切萬物並是一神所作。可見者不可見者並是一神所造。之時當今。現見一神所造之物。故能安天立地。至今不變。天無柱支託。若非一神所爲。何因而得久立不從上落。此乃一神術妙之力。若不一神所爲。誰能永久住持不落。以此言之知是一神之力故天得獨立。以譬喩則知一神神妙之力。既是神力。故知無天梁柱。天得獨立。天既無梁柱託獨立。則知天不獨立。一神力爲此。則若可見天梁天柱。則知一神之力。不須梁柱墻辟。人見在天地安置處。

人亦無安置處。因此道是無安置處。安置爲是水上安置。水何處安置。風上安置。爾許時不崩不落。轉運萬事。不見一物。但有神力。使一切物。皆得如願。譬如人射箭。唯見箭落。不見射人。雖不見射人。之箭不能自來。必有人射。故知天地一神任力。不崩不壞。由神力故能得久立。雖不見持捉者。必有以神妙捉者。譬如射人力既盡箭便落地。若神力不任。天地必壞。一天不墮落。故知一神妙力不可窮盡。其神由是神力。天地不敗。故天地並是一神之力。力無餘神。唯獨一神既有。不見亦有二見。譬如左右兩手兩脚。或前或後。或上或下。相似不別。又如一神一機內出一神。(因此斟酌)斟酌而言。故知無左無右。無前無後。無上無下。一神共捉一

箇物。無第二亦無第三。不可作得。亦無作師。亦無捉人。亦無作人。見一神住立天地。不見捉天地。而能養活一切衆生。則是可見。譬如一箇舍。一箇主人。(一)身一魂魄。若舍饒主。則舍不得好。一人身饒魂魄。則人不得爲善。故人魂魄無二。亦無三。譬如一箇舍。一舍主。無兩主，亦無三。天地唯有一神。更無二。亦無三。一神在天地不可(見)亦如魂魄在人身。人眼不可見。魂魄在身。既無可執見亦如(一神在)天下不可見。魂魄在身。人皆情願執見。大智之聖等虛空。不可執。唯一神遍滿一切處。將魂魄在身。中自檀意亦如此。天下有一神。在天堂無接界。惣是一神亦不在一處。亦不執着一處。亦無接界一處兩處。第一第二時節。可接界處。喻如從此至波斯。亦如從波斯至拂林。無

接界時節。如聖主風化見今。從此無接界亦
不起作。第一第二亦復不得。此一神因此。既無
接界亦無起作。一切所有天下亦無接界。亦
無起作。亦無住所。亦無時節。不可問。亦非
問能知。一神何處在。一神所在無接界。亦無
起作。一神不可問何時作(何)時起。亦不可問得。亦
非問所得。常住不滅。常滅不住。一神所在。在
於一切萬物常住。一神無起作，常住無盡。(一神)所
在處。亦常尊在。無(見)亦常尊在。一神作經律亦
無別異。自聖亦無盡。天下無者天尊作。天尊
處。天下有者並可見。亦有無可見。譬如見魂
魄。人不可得見。有可見欲。似人神識。一切人見
二種。俱同一根。喻如一箇根共兩種苗。譬如一人
共魂魄並神識共成一人。若人(無)身不具足。人無

魂魄。人亦不具足。人無神識亦不具足。天下所
見。獨自無具足。天下無可見。獨自亦具足。天下
在兩種一根。若有人問有何方萬物一神(作)知。又不
見者何在。如此語。此萬物不能見者天下在。
如一神所使者。如許箇數幾許多人起作。天
下萬物盡一四色。

(論)喻第二。

問曰。人是何物作。答曰。有可見無可見。何在(有)
作何無作。有可見則是天下從四色物作。地水
火風神力作。問曰。有何四色作也。答曰。天下
無一物不作。一神亦無一物不作。一神亦無在
天下。無求請天下。譬如作舍。先求請作舍人
處。求請此。並一神所舉。意卽成。如憐一切衆
生。見在天下。憐斂畜生。一神分明見。天地並一
神所作。由此處分。神力意度如風。不是突身

亦神識。人眼不見少許。神力所遣神力所喚物當得知。餘物何處好不作。是何彼相茲。大有萬物安置一神。擧天下共神力。畜生蟲鹿不解言語。無意智所以因此。若箇萬物二共一三共二不相似。一一天下不可見。是(以)人疑心中思餘神。彼相分明萬物作。更有神彼相誰不分明作萬物。因此餘神彼相。不分明萬物作。所以可見萬物亦無可見萬物。向盡兩種。一人作分明。譬人有兩種。一種不可言得。一不可言得。一不可言得。未有兩種神誰作此人物。亦不言誰得。天下由此兩種神理別。一神作兩種。安置一神。亦兩種二天下作也。一箇天下。譬如身合神識。更第二天地。似彼天下共魂魄。合天下誰共。身合有盡共。魂魄合常住無損傷。譬如魂魄不滅。神力

種性。人魂魄還卽轉動。魂魄神識是五蔭所作。亦悉見亦悉聞。亦言語亦動。魂魄種性。無宍眼不見。無肉手不作。無肉脚不行。譬如一與二兩相須。日與火二同一性。由此知日中能出火。一物別性日不然(燃)。自自光而自明。火然(燃)自光。不(得)柴草不得自明。故知火無自光。譬如日火同一性。日自然(燃)有明。火非(有)柴草不能得明。猶此神力。能別同而同。別異而以(似)。此神力不用人力。自然成就。皆是一神之力。喩如魂魄五蔭不得成就。此魂魄不得五蔭故不能成。旣無別作神。因此故。當得五蔭手。然後天下常住不滅。萬物莫不(成)就。由如魂魄執着。五味如五蔭。爲天下魂魄美味。魂魄知彼相似。譬如說言。魂魄在身。上如地中麥苗在(而)後生生子。五蔭共魂魄。亦言麥苗生子。種子上能

生苗。苗子亦各固自然生。不求糞水。若以刈竟
麥入窖。卽不藉糞水。暖風出。如魂魄在身。不求
覓食飲。亦不須衣服。若天地滅時。刼更生時。
魄魄還歸五蔭身來。自然具足。更不求覓衣
食。常住快樂。神通遊戲。不切物資身。喻如
飛仙快樂。若快樂身遊戲。彼天下快樂亦如魂
魄遊在身上快樂。彼魂魄如容(客)在天下快樂
處。於此天下五蔭身共作容(客)。同快樂於彼天下。
喻如魂魄作容(客)此天下。亦是五蔭身。此天下作
容(客)。魂魄彼天下無憂快樂。爲是天尊神力
使然。如前(說)魂魄於身上氣味。天尊敬重。一切
萬物分明見。天下須報償。如魂魄向依。魂魄共(五)蔭
作客主。天下常住。訾(覓)魂魄何許富在。前借
貸五蔭誰貧。彼此勿疑。若五蔭貧不能償

債。如魂魄富飽貸債與五蔭。五蔭若貧魂
魄富飽。因此無疑不能償債。得此說言。五蔭
貧魂魄富飽。亦無別計眞實。所以五蔭惣
是泥土。魂魄少許。似身兩共五蔭共魂魄自一
身。神知若知。亦無此天下知。雖兩共先此處知
亦彼天下知。更在後。亦如在。亦如在先作。胎中
不住。所以知在先母胎中生。如此開。須作者此
天下。彼處作在後生時此天下。如是此天下生
亦不生常住此處。爲如此生能脩善種果報。
彼天下須者。皆得在先此天下種於後去。彼
天下是何處。此處。須母胎。卽預作若箇萬物。
彼天下須。(此)天下須在前。此間須作分明宣說。但
天下明。須眼所看之處。並須明見。亦有無量
種語聲音。亦須耳明聽。無量種香。亦須鼻

嗅香分明。無量食種亦須口嘗其味。無量種作。須手自作。此五蔭說言。非此處作。是母胎中作。若忽然有此五蔭。少一不具足。母胎中出。如天下人盡皆是母胎中所作。餘處不能作。若見此處作。可作母胎中作。如彼天下須者。此間合作。此間若不合作。至彼處亦不能作。一切功德須此處作。不是彼處作。莫跪拜鬼。此處作功德。不是彼處。一神處分莫違。願此處得作。彼處不得作。喻如作功德。先須此處作。不是彼處。布施與他物功德。此處施得。彼處雖施亦不得。發心須寬大。不得窄小。卽得作寬此處得作。彼處作不得。以此思量。毒心惡意怨酬增嫉物須除却。此處除可得。彼處除不可得。身心淨潔。恭敬禮拜。不犯戒行。此處作

得。彼處作不得。至心禮拜天尊。一切罪業皆得除免。此處禮（拜）得。彼處禮（拜）不得。若有此天下去人。於此處種果報得具足。彼處雖種不得具足。於彼天下唯見快樂。亦不見阿誰。一神自聖化神。自聖化神力作在先。安置天下。然後彼天下去。須解無便宜。辛（怨）苦處於人一切於自家。辛苦處不覓功德。此大如人在先。知天尊誰置。唯事一神天尊。禮拜一神。一取一神進止。不是此意知。功德不是。餘處功德。此處功德不是。功德處喻如人作舍。預前作基脚。先須牢固安置。若基脚不牢固。舍卽不成。喻如欲作功德。先脩行具戒備足（戒備具足）。亦須知一神安置。人皆須禮拜。須領一神恩。然後更別作功德。此是言語讚歎功德。亦不是餘功德亦須知。喻

如說言。須作好善意。智裏天尊何誰。別在功德處。不勤心時。如似人無意智欲作舍。基脚不着地。被風懸吹將去。如舍脚牢。風亦不能懸吹得。如功德無天尊證。卽不成就。若人欲得見(現)一神。自身清淨心見。盡須如是思量。如五蔭有無量觔脉。一一各不相似。五蔭身及魂魄一是自在。一切觔脉是處相固。於一切天下有數種。一與二皆須似一神。一共彼惣一神所作。養育成就。皆須禮拜自言。常(住)不滅時節。惣受處分。亦是春秋迎代。著寒往來。四時成歲。將兼日夜。相添足浹辰。還緣一神賢聖智惠自然。常定無虧無盈。喻如善響自在故自然還自應。一神圓滿自在。故自然法教具足。勝於諸天子。衆人緣人聞有怨家。惡魔鬼迷或(惑)。令

耳聾眼瞎不得聞戒行。衆人先自緣善神。先自有善業。爲是愚癡緣(人)被惡魔迷惑。未得曉中事。喻如人自抄錄善惡。人還自迷惑不覺悟。不知神之福祚。乃如四足畜生。以是等故。心同四足。故難爲解說。難得解脫。而無分別。是知四足之等緣無識解。不解禮敬一神。亦不解祠祭。惡魔等與惡魔相遠(逐)使人迷惑。惡入惡怨家。無過惡魔等。故有愚人皆是惡魔等迷惑使墮惡道。以是因緣此人聞(問)怨家莫過惡魔迷惑人。故使有癡騃在於木石之上着神名字。以是故說。惡魔名爲是人間怨家。是以須知名字爲人論說。使人知善惡淺深。若人不解思量者。還是緣惡魔迷惑不能脩善。以是亦須思惡魔。若人能靜惡魔。使逐覺

悟。其惡魔亦如天上飛仙等同一種。以是自用惡故迴向惡道。喻如愚癡人。亦皆善緣自用惡故。轉轉便思惡見緣惡見。故此人卽是一神及諸衆生等惡怨家無異。便遂飄落離於大處。緣神惡故。非獨一身不離三界。亦出離衆善眷屬。因卽名惡魔鬼。改名娑多那。喻如胡號名惡魔。以是故惡魔〔以是故魔〕等同一字。亦如惡魔有迴向惡道。亦如迷惑衆人迴向惡。愚癡（人）皆緣惡魔迷惑。故迴心向惡者。名字同鬼。亦如魎魎。並皆迴向惡道。遂便出離於天堂。天下惡所是其住處。依其神住。說言惡風還在天下。惡行還如魔。是人間怨家。樂着惡處住者。然其下處惡中最大號名參怒。自外次第號爲鬼也。然此鬼等卽與惡

魔離天堂。其明同歸惡道。緣參怒常設數種惡方便。迷惑衆人故使其然也。惡魔嫉妬衆人爲善。以是緣不令人遵敬一（神）。故惡魔專思爲惡。故還欲迷或(惑)衆生。人使墮惡道。以是惡魔迷惑故愚癡人等無心尊敬一神。信邪倒見。故先墮三惡道中惡魔鬼中，後於天下生人間。邊地下賤中生。以是一願成刦。萬刦法恒常住。永無異時。然惡魔緣惡雖(唯)見惡爲思惡。故〔故〕惡中將向惡處。但四天下常令念善願成好者。一（神）是也。四天下思惡。迷惑衆人。使墮惡道者。惡魔也。是故一神始末願惚成聖。

一天論第一

世尊布施論第三

世尊曰。如有人布施時。勿對人布施。會須遣
世尊知識。然始布施。若左手布施。勿令右手
覺。若禮拜時。勿聽外人眼見。外人知聞。會須
一神自見。然始禮拜。若其乞願時勿滂。乞願
時充放人刼。若然後向汝處作罪過。汝亦還
放汝刼。若放得一（神）卽放得。汝知其當家放得罪。
一還客怒翳數。有財物不須放置地上。惑(或)時
壞刼。惑(或)時有賤盜將去。財物皆須向天堂上。
必竟不壞不失。計論人時兩箇性命天下一。
一天尊二卽是財物。若無財物。喫着交闕。勿
如此三思。喩如將性兒子被破兒賊。卽交無
喫着何物。我語汝等。唯索一物。當不一神處
乞必無罪過。若欲着皆得稱意。更勿三思。一

如(知)汝等惣是。一第子誰常乞願在天尊近。並
是自猶自在。欲喫欲着。此並一神所有。人生
看(着)魂魄上衣五蔭上衣。惑(或)時一所與食飲。或
與衣服。在餘神惣不能與。唯看飛鳥。亦不種不
刈。亦無倉墻可守。喩如一（神）在磧裏。食飲不
短。無犁作。亦不言衣裳。並勝於諸處。亦不思
量自記。從巳(已)身上明。莫看餘罪過。唯看他家
身上正身。自家身不能正所以欲得成餘人。
似如梁柱着自家眼裏。倒向餘人說言。汝眼
裏有物除却。因合此語。假矯。先向除眼裏梁
柱。莫淨潔安人似。苟言語。似(以)眞珠莫前遼人。
此人似睹(猪)。恐畏踏(之)人欲不堪用。此辛苦於自身。
不周遍却被嗔責。何爲不自知。從一乞願。打
門他與汝門(開)。所以一神乞願必得。打門亦與汝

開。若有乞願不得者。亦如打門不開。爲此乞
願不得妄索。索亦不得。自家身上有（害）者。從汝
等於父邊索餅卽得。若從索石。恐畏自害卽
不得。若索魚亦可。若索虵恐螫汝。爲此不
與。作此事。亦無意智。亦無善處。向憐愛處。
亦有善處。向父作此意。是何物意。如此索者。
亦可與者。亦不可不與者。須與不與二是何
物。兒子索亦須與。一（神）智裏無有意智亦無意
智處。有善處有罪業處不相和。在上須臺
舉亦不須言。索物不得。所以不得有不可索。浪
索不得。你所須者。餘人索。餘人（所）須亦你從索。
餘人於你上所作。你還酬償。去於惡道。喩如
王(枉)口道。遣汝住天上。彼處有少許人。於寬
道上行。向在歡樂。如入地獄。亦有人語於餘

語。善惡如此一樣汝等智(知)。爲汝命能聽法來。
並弥師訶作如處分。覺道經由。三年六箇月。
如此作行如學生。於自家死亦得上懸高。有
石忽人。初從起手。因死預前三日。早約束竟。
一切人於後欲起從死。欲上天去。喩如聖化作。
也營告此天下亦作期限。若三年六箇月滿。
是汝處分。過去所以如此。彼石忽人執亦如（此）
從自家身上作語。是尊兒口論。我是弥師
訶。何誰作如此語。此非是弥師訶。誑惑。欲捉。
汝作方便。爲此自向拂林。寄悉在時。若無寄
悉捉道理亦無不敢死。若已被執捉。配與法家。
子細勘問。從初上懸高。若已付法。方便別勘
當。所以上懸高。汝等語當家有律文。據當
家法亦合死。所以從自身作此言。誰道我

是世尊。息論。實語時此鮌家不是汝自家許。所以阿談。彼人元來在。從一切人所以知是人在。誰捉(提)身許言。是世尊。忽如此可見也。亦喫彼樹。尊處分勿從。喫作如此心喫。若從喫時卽作尊。明於自家意似作世尊。所以是人不合。將自家身許作神合死。所以弥師訶不是尊。將身作人有尊。自作於無量聖化。所作不似人種。所作尊種。亦有愛身。是彼鮌家。所以共阿談一處。汝等處(分)所以。鮌家舊(種)在。亦不共作。不期報知。唯有羊將向牢處去。亦無作聲。亦不唱換。作如此無聲。於法當身上。自所愛以受汝。阿談種性輪與他。喻如弥師訶於五蔭中死。亦不合如此於命終。所以無意智鮌家。亦如此阿談種免死。從死亦非不合死。於相助聖

術。於弥師訶得免。如此方便。受弥師訶於辛苦處。受他不是無氣力。受亦無氣力處作。執法上懸高。於彼時節。所以與命。地動山崩。石礊上䍦跣蹹壁。彼處張設聖化壁作兩段。彼處有墓自開。聞有福德死者。並從死得活。起向人處來。亦有十四日一月。亦無時日不見闇所。聖化爲此三時日如此。喻如闇裏一切物。人眼不能得見。聖化可(耳)開眼見。所以弥師訶上懸高。求承實世尊。喻如說書。當向闇處。弥師訶五音身人。世尊許所以名化姚霫。執捉法從家索。向新㹁布裹裹。亦於新墓田裏。有新穿處山壁裂。彼處安置大石。蓋石上搭印。石忽緣人使持更守掌。亦語弥師訶有如此言。三日內於死中欲起。莫迷。學人來是。汝靈

柩勿從被偷。將去語訖。似從死中起居。如此作時。石忽人三(日)。內(納)弥師訶。喻如墓田彼印從外相。喻如從起手從女生。亦不女身從證見(現)處。此飛仙所使世尊着白衣。喻如霜雪。見向持更處。從天下來此大石。(石)在舊門上。在開劫。於石上坐。其持更者。見狀似飛仙。於墓田中來。晉(覓)五蔭不見。自曰遂棄墓田去。當時見者向石忽人具論。於石忽人大賜財物。所以借問逗留。有何可見。因何不說。此持更人云。一依前者所論弥師訶。從死起亦如前者說。女人等就彼來處依法。石忽人於三日好晉(看)向墓田。將來就彼分明見。弥師訶發迷(途)去。故相報信向學人處。喻如前者女人。於天下寄信(女)。妄報於阿談。因有此罪業。向天下來。喻如女人向墓田來。

弥師訶見言是實。將來於學人就善處。向天下來。於後就彼來將信去也。弥師訶弟子分明處分。向一切處。將我言語示語一切種。人來向水字於父・子・淨風。處分具足。所有我迷(途)汝在。比到盡天下。聞有三十日中。於弥師訶地上。後從死地起。於一切萬物所有言話。並向汝等具說。亦附許來。欲得淨風天向汝等。弥師訶從明處空中看見。天上從有相。大慈風中坐。爲作大聖化。於天下示(亦)見。惡魔起惡姤(妬)。向人上從如供養擲下於地。世尊所得並於一切辛苦處。亦於惡魔起手向人配。惣不堪用。所以受大辛苦。恐畏將人遠離世尊。向弥師訶(起)手。一切人有信。共向世尊來。若無信者。向如此言。所以眼不能見。所作者。由來

具足。亦如是。此人卽今見在。生人亦不疑慮。
意中恐不(不恐)死。喩如前者人死。如許人等誰死
者。有信向弥師訶處。亦不須疑慮。起從黃
泉。一切人並得起。於後弥師訶向上天十日。使
附信與弟子。度與淨風。從天上看弟子分明
具見度(與)淨風。喩如火光住在弟子邊。頭上欲
似舌舌。彼與從得淨風。敎一切人。種性處有
弥師訶。天下分明見得天尊處分。誰是汝父來
向天下。亦作聖化。爲我罪業中於已(已)自由身上
受死。五蔭三日內從死起。憑天尊氣力。尙上
天來。末(未)也閗。此天下是弥師訶自礜處。起於
一切人。有死者從起於天下。向末閗亦於天下
向弥師訶處分。起從黃泉向實法處。生欲
與一切人。喩如思量時。此天下亦報償。亦有信

者向彌師訶處。取禮拜世尊者於弥師訶父
處。將向天堂至常住處。亦與長命快樂處。於
彼弥師訶處。無行不具足。受處分世尊。喩
如自父。不禮拜乃向惡魔禮拜。有不淨潔處。意
憘取汝處分。於黑闇地獄。發遣去。常處共
惡魔鬼同。永去善處。明見於天下。敎詔處分
所敎亦具足兮。向自家弟(子)不是人種。世尊種
性。所以弟子向弥師訶名。有患並療得差在。
惡魔鬼傍名拔脫。從人處死得活。更此作箇
是普天下。使弥師訶弟子作怨字。一切(人)亦共一(切)
處。相覺得勝於弥師訶弟子。得亦於先石忽
人。所以不受處。無數中辛苦處。示(亦)竟所以至末(未)
間。石忽不他。所以拂林。向石國伊大城裏。聲處破
碎。却亦是向量從。石忽人被煞。餘百姓並被

抄掠將去。從散普天下。所以有弥師訶弟子。有言。報知於世尊。及事從世尊。一切人爲怨家。大小更無餘計挍。唯有運業能得。弥師訶弟子並煞却滅祚。可以遣具足受業。此云向說世尊聖化預知。後於無量時預前須自防俻(備)。汝等誰事世尊。自儔(籌)量挍計。惡說欲非來。是好事亦不具足得汝情願。世尊共人相和。一切王打百姓自由。在拂林向波斯律法如此。作怚索惣煞。諸聲打破。破作丘坈(坑)亦不須放。向自家國土。有誰事弥師訶者。亦道名字分明見。是天下所作〔作〕處。世尊化術。異種作聖化。計挍籌量。亦是他家所作。唯有世尊情願具足。欲此諸王等聖主。誰向拂林誰向波斯並死。亦是惡律法。於所著者爲怚

索到不堪處。所以一切拂林如今並禮拜世尊。亦有波斯少許人。被迷惑行與惡魔鬼等。所作泥素形像禮拜者。自餘人惣禮拜世尊翳數弥師訶並云。此等向天下世尊聖化行。亦無幾多時。所以分明自尔(示)已來。弥師訶向天下見也。向五蔭身六百四十一年不過。已於一切處。誰有智慧者。此變見幷化術若爲。向天下少時。聞亦不是人處傍能處。所以天尊神力因於一切人智。一切萬物見在者。惣是一神神力。所以弥師訶自家弟子選將去也。汝等發遣向天下。我所有言教。並悉告知。不是聖主國王。能自作富貴種性人中選弟子。所以於貧賤無力小人中選取。是弥師訶情願法。所是汝許語。自餘一切具足。亦於一切人知此是一神

所作。所以知是言法亦是一神自家許。一切人
誰欲解。於一神處分具足。於魂魄上天堂。亦
須依次法行所以可見。不是虛誑。亦不是迷惑。
亦不妄語。(亦)不無罪業。法須如此一切人。浪行
者其作罪業從錯道行。亦從罪業裏欲得
迴實。亦須依一神道上行。取一神處分。自餘
無別道。人須向天堂。唯識一天尊亦處分。其
人等人受一神處分者。若向浪道行者恐畏
人。承事日月星宿。火神禮拜。恐畏人。承事惡
魔鬼夜叉羅刹等。(墮)隨向火地獄裏常住所。
爲向實處。亦不須信大。作信業不依一神處
分。唯有惡魔共夜叉羅刹諸鬼等。其作經文
一神律法書寫。於天下刦欲末時。惡魔即來。
於人上共作人形。向天下處分現見。於迷惑術

法中作無量種罪業。作如此損傷一切人。離一
神遠近(已)巳身處安置。所以如此說言。我是弥
師訶。三箇年六月治化。於後三年六箇月。所有
造諸惡業惡性行人者。可得分明見。誰向實
處作功德者。亦有無信向天尊處分者。唯有
惡魔鬼等。作人形現者。弥師訶與一神天分
明見。向末世俗死人皆得起依處分。所以於
汝向有信者作諸功德者。誰依直心道行者。
得上天堂。到快樂處無有盡時。所有方識
一神直道。向好經不行。亦不取一神處分作罪
業者。於惡魔夜叉諸鬼所禮拜者。向地獄共
惡鬼等一時(墮)隨入地(獄)。常在地獄中。住辛苦處。
於大火中(永)火住無有盡時。有欲得者聽此語
能作。亦皆聽聞亦是作。若有不樂者可自思

量。共自己魂魄一處。若有不樂不聽者。即共惡魔一處。於地獄中永不得出。

一神論卷第三

大秦景教宣元至本經殘卷原文

△△△△△△△△△不滅除，若受△△△魔鬼道，旡䴕閡以△△王，法王善用謙柔故，能攝化萬物，普救羣生，降伏魔鬼，妙道能包容萬物之奧道者，虛通之妙理，郡生之正性，奧深密也，亦丙(兩)靈之府也，妙道生成萬物囊括，百靈大旡不包，故爲物靈府也，善人之寶，信道善人達見眞性，得善根本復旡極，能寶而貴之，不信善之徒，所不(可)保保△守持也，流俗之人，躭滯物境，性情浮竟，豈能守持丙(兩)靈，遙叩妙明，夫善言可以(加)市人，尊行可以加人，不信善之徒，心行澆薄，言多佞美，好爲𫗦辯，猶如市井(人)更相覓利，又

不能柔弱麈謙，後身先物，方自尊高乚(亂)行加陵於人，不信善之徒，言行如是，眞於道也不亦遠乎，神威无等，不棄愚鄙，恒布大慈，如大聖法王，人之不善奚棄之，有奚何也言，聖道冥通，光威盡察，救物弘普，從使郡生不善，何有可棄心，明慧慈悲，覆被接濟无遺也，夫信道可以驅除一切魔鬼，長生富貴，永免大江漂迷，所以貴此道者何耶，只爲不經，一日求之則得此言，悟者目擊道有迷於累劫不復也，假使原始以來生死罪譴，一得還源，可以頓免，有此神力不可思議，故爲天下人間所尊也，凡舉聖以昜(昜)行人，明動不乖寃(甯)，是依信之方妙契以源，不失眞照，妙理眞宗照，不乖寃(寬)。雖涉事有而卽有體定，內眞雖照而无心外

眞雖涉而无事也。

大秦景教宣元至本經一卷

開元五年十月廿六日，法徒張駒

傳寫於沙州大秦寺

（以上文中之△，文字旁所加之字，以及標點，原文均無，係由佐伯氏增加者——筆者）。

大秦景教大聖通眞歸法讚原文

大秦景教大聖通眞歸法讚

敬禮大聖慈父阿羅訶，皎皎玉容如日月，巍巍功德超凡聖，德音妙義若金鐸，法慈廣被億万生，衆靈昧却一切性，身被万毒失本眞，惟我

大聖法王，高居無等界，聖慈照入爲灰塵，驅除魔鬼爲㔶鄣，百道妙治存平仁，我今大聖慈父，能以慧力救此億兆㔶，聖衆神威超法海，使我瞻拜心安誠，一切善衆普遵奉，同歸大法乘天輪，敬禮

瑜罕難法王位下

以次誦　天寶藏經　多惠聖王經　阿思瞿利律經

大秦景教大聖通眞歸法讚一卷

沙洲大秦寺法徒索元

定傳寫教讚

開元八年五月二日

（文中標點係由佐伯氏所加者——筆者）

景教三威蒙度讚原文

景敎三威蒙度讚

无上諸天。深敬歎。大地重念。普安和。人元眞性。蒙依止。三才慈父。阿羅訶。一切善衆。至誠禮。一切慧性。稱讚歌。一切含眞。盡歸仰。蒙聖慈光。救離魔。難尋無及。正眞常。慈父明子。淨風王。於諸帝中。爲師帝。於諸世尊。爲法皇。常居妙明。無畔界。光威盡察。有界疆。自始無人。甞得見。復以色見。不可相。惟獨絕凝。清淨德。惟獨神威。無等力。惟獨不轉。儼然存。衆善根本。復無探。我今一切。念慈恩。歎彼妙樂。照此國。彌施訶。普尊大聖子。

廣度苦界。救無億。常活命王。慈喜羔。
大普躭苦。不辭勞。願捨群生。積重罪。
善護眞性。得無繇。聖子端任。父右座。
其座復超。無鼎高。大師願彼。乞衆請。降
栰使免。火江漂。大師是。我等慈父。大師
是。我等聖主。大師是。我等法王。大師能爲
普救度。大師慧力。助諸羸。諸目瞻仰。不
暫移。復與枯燋。降甘露。所有蒙潤。善
根滋。大聖普尊。彌施訶。我歎慈父海
藏慈。大聖謙及淨風性。清凝法耳。不
思議。

大秦景教三威蒙度讚一卷

志玄安樂經原文

聞是至言時。无上（一尊彌施訶，在與脫出愛）
河。淨虛堂內與者（俱。□岑穩僧伽□與諸人）
衆。左右環遶。恭敬侍（坐。□□□□。岑穩僧）
伽。從衆而起。交臂（而進作禮讚。白彌施訶言）
我等人衆迷惑固（久。□□□□□□非以）
何方便救護。有情（者。何可得安樂道哉。一尊）
彌施訶。答言。善（哉斯問。善哉斯問。汝等欲衆）
生求預勝法。汝（當審聽。□□□□□如是）
一切品類皆有安（樂道。□□沈埋而不見。譬）
如水中月以水濁故。不生影像。如草中火。以
草濕故。不見光明。含生沈埋亦復如是。岑穩
僧伽。凡脩勝道。先除動欲。无動无欲。則不求。

不
爲。无求无爲。則能清能淨。能清能淨。則能晤
能證。能晤能證。則遍照遍境。遍照遍境。是安
樂緣。岑穩僧伽。譬如我身奇相異誌。所有十
文。名爲四達。我於四達未嘗自知。我於十文。
未嘗
自見。爲化人故。所以假名。於眞宗實无知見。
何以故。若有知見。則爲有身。以有身故。則
懷生想。懷生想故。則有求爲。有所求爲。是名
動
欲。有動欲者。於諸苦惱。猶未能免。况於安樂
而得成就。是故我言。无欲无爲。離諸染境。
入諸淨源。離染能淨。故等於虛空。發惠光。
明能照一切。照一切。故名安樂道。

復次岑穩僧伽。我在諸天。我在諸地。或於神。
道。或於人間同類異類。有識無識。諸善緣者。
我皆護持。諸惡報者。我皆救拔。然於救護。實
无所聞。同於虛空。離功德相。何以故。若有功
德。
則有名聞。若有名聞。則爲自異。若有自異。則
同凡心。同凡心者。於諸矜夸(誇)。猶未度脫。况於
安樂。而獲圓通。是故我言。无德无聞者。任
運悲心。於諸有情。悉令度脫。資神通。故因晤
正眞。晤正眞。故是安樂道。次復岑穩僧伽。我
於
眼法。見无礙色。我於耳法。聞无礙聲。我於鼻
法。知无礙香。我於舌法。辨无礙味。我於身法。
入无礙形。我於心法。通无礙知。如是六法具

足莊嚴成就。一切衆眞景教。皆自无始暨因
緣。初累積无邊囉稀浼福。其福重極萬億。圖
齊帝山。譬所莫及。然可所致。方始善衆會合。
正眞因茲惠明。而得遍照。玄通昇進。至安樂
鄉。超彼凝圓无轉生命。岑穩僧伽。如是无量
囉稀浼福。廣濟利益。不可思議。我今自念。實
无所證。何以故。若言證。則我不得證。則我不
得稱无礙也。
是故我言。无欲无爲。无德无證。如是四法。不
衒
已。能離諸言說。柔下无忍。潛運大悲。人民无
无邊欲。令度盡於諸法中。而獲最勝。得最
勝。故名安樂道。爾時岑穩僧伽。重起作禮讚
言。大哉无上一尊。大哉无上一尊。乃能演說。

微
妙勝法。如是深奧。不可思議。我於其義。猶未
了
悟。願更誨諭向者尊言。无欲无爲。无德无證。
如是四方(法)名安樂道。不審无中云何有樂。一
尊
彌施訶曰。妙哉斯問。妙哉斯問。汝當審聽。(我)與
汝重宣。但於无中。能生有體。若於有中。終无
安樂。何以故。譬如空山。所有林木。數條散葉。
布影垂陰。然此山林不求鳥獸。一切鳥獸自
求栖集。又如大海。所有水泉。廣大无涯。深
濬不測。然此海水不求鱗介。一切鱗介自住
其中。含生有緣。求安樂者。亦復如是。但當
安心靜住。常習我宗。不安求樂。安樂自至。是

故旡中能生有法。彌施訶又告岑穩伽僧及諸大衆曰。此經所說。神妙難思。一切聖賢。流傳法教。莫不以此深妙眞宗。而爲其本。譬如有目之類將遊行。必因日光。方可遠見。岑穩僧伽。此經如是。能令見在。及以未來。有善心者。見安樂道。則爲凡聖諸法本根。若使復有人。於此經文聞說。歡喜親近。供養讀誦。受持

當知其人及祖乃父。非一代二代。與善結緣。

必

於過去。積代善根。於我教門。能生恭敬。因茲獲祐。故懷願樂。譬如春雨霑灑一切有根之物。悉生苗牙。若旡根者。終不滋長。岑穩僧伽。汝等如是能於我所求問勝法。是汝等數代。

父祖親姻戚。善尤多轉及於汝。岑穩僧伽。恭敬悲賀。重起作禮。上白尊言。大慈大悲。旡上一尊。乃能如是仁愛。於我不以愚蒙曲成讚誘。是則爲我及一切衆。百千万代。其身父母非唯今日得安樂緣。但我等積久沈淪昏濁。雖願進脩卒未能到。不審以何方便作漸進緣。一尊彌師訶曰。如是如是。誠如汝言。

譬

如寶山。玉林珠菓。鮮明照耀。甘美芳香。能療飢渴。復痊衆病。時有病人。聞說斯事。晝夜想念。下離菓林。然路遠山高。身尫力弱。徒積染願。非遂本懷。賴有近親。具足智功。爲施梯橙(蹬)。

引接輔持。果尅所求。乃蠲固疾。岑穩僧伽。當

來衆心久纏惑惱。聞无欲菓。在安樂山。雖念
進脩。情信中殆賴善知識。作彼近親。巧說訓
喻(諭)。使成梯橙(蹬)。皆能晤道。銷除積迷。當有十種
觀法。爲漸脩路。云何名爲十種觀法。一者觀
諸人間。肉身性命。積漸衰老。無不滅亡。譬如
客店。蹔時假宿。施床廗(席)。具足珍羞。皆非我有。
豈關人事。會當弃去。誰得久留。二者觀諸
人間。親愛眷屬。終當離坼。難保會同。譬如
衆葉共生一樹。風霜既至。枝榦卽凋。分散零
落。
略无在者。三者觀諸人間。高大尊貴。榮華輿
盛。
終不常居。譬如夜月。圓光四照。雲霧遞起。晦
朔還移。雖有其明。安可久恃。四者觀諸人間。

强梁人我雖欲自益。及爲自傷。譬如虫(蟲)蛾。逢
見夜火。旋飛投擲。將以爲好。不知其命滅在
火中。五者觀諸人間。財寶積聚。勞神苦形。
竟无所用。譬如小瓶。纔容升升。酌江海水將
注瓶中。盈滿之外。更无所受。六者觀諸人
間。色慾躭滯。從身性起。作身性寃。譬如蝎
虫化生木內。能傷木性。唯食木心。究竟枯
朽。漸當摧折。七者觀諸人間。飲酒淫樂。昏迷
醉
亂。不辨是非。譬如清泉。鑑照一切有形之物。
皆悉洞明。若添淤泥。影像頓失。但多穢濁。諸
无可觀。八者觀諸人間。猶玩戲劇坐消時日。
勞役精神。譬如狂人眼花妄見。手足攀撓。盡
夜不休。筋力盡疲。竟无所獲。九者觀諸人間。

施行雜教。唯事有爲妨。失直正。證如巧工尅
作
牛畜。莊嚴彩畫。形狠(貌)類眞。將爲田農。終不收
獲。十者觀諸人間。假脩善法。唯求衆譽。不念
自欺。譬如蚌蛤含其明珠。漁者破之採而死。
但能美人不知己苦。觀此十種。調禦身心。言
行相應。卽无過失。方可進前四種勝法。云何
四種。一者无欲。所謂內心有所動欲。求代上
事。作衆惡緣。必須制伏。莫令輙起。何以故。
譬如草根藏在地下。內有傷損。外无見知。見
是諸苗稼。必當凋萃。人亦如是。內心有欲。外
不
見知。然四支七竅。皆无善氣。增長衆惡。斷安
樂。因是故。內心行无欲法。二者无爲。所謂外

形
有所爲造。非性命法。逐虛妄緣。必衆捨弃。勿
令親近。何以故。譬如乘船入大海。水逐風搖
蕩。隨浪遷移。旣憂沈沒。无安寧者。人亦如
是。外形有爲。營造。俗法唯在進取。不念劬
勞。於諸善緣。悉皆忘廢。是故外形履无爲道。
三者无德。於諸功德。不樂名聞。常行大慈。廣
度衆類。終不辭說。將爲所能。何以故。譬如大
地生養衆物。各隨其性。皆合所宜。凡有利益。
非言可盡。人亦如是。持勝上法。行景教。因秉
度
含生便同安樂於彼妙用。竟无所稱。是名无
德。四者无證。於諸實无所覺知。妄弃是非。
泯齊德失。雖日自在。遨然虛空。何以故。譬如

明鏡鑑照一切。青黃雜色。長短衆形。盡能洞
微莫知。所以人亦如是。晤眞道性。得安樂心。
遍
見衆緣。悉通達於彼覺了。忘盡无遺。是
名无證。彌施訶又曰。若復有人。將入軍陣。必
資
甲仗。防衞其身。甲仗既堅。不懼寃賊。唯此景
教勝上法文。能爲含生禦煩惱賊。如彼甲仗
防護身形。若復有人。將渡大海必資船舶。
方濟風波。船舶既破前岸不可到。惟此景教
勝
上法文。能與含生度生死海。至彼道岸安樂（彼岸安樂道）
寶香。若復有人。時逢疫癘。病者既衆。死者復
多。若聞反（返）魂寶香妙氣。則死者反（返）活。疾苦消

念。惟此景教勝上法文。能令含生反（返）眞智命。
凡有罪苦咸皆滅除。若有男女依我所言。勤
脩上法。晝夜思惟。離諸染汚。清淨眞性。湛然
圓明。卽知其人終當解脫。是知此經所生利
益。
衆天說之。不窮眞際。若人信愛。少分脩行。
能於明道。不憂諸難。能於闇道。不犯諸災。能
於他方異處。常得安樂。何况專脩。汝等弟子
及諸聽衆。散於天下。行吾此經。能爲君王安
護
境界。譬如高山上有大火。一切國人。无不覩
者。
君王尊貴。如彼高山。吾經利益。同於大火。若
能

行用。則如光明自然照耀。岑穩僧伽。重起請益。彌師訶曰。汝當止。止勿復更言。譬如良井。水則无窮。病苦新愈。不可多飲。恐水不消(化)。便成勞。復汝等如是。善性初興。多聞致疑。不可更說。

時諸大衆聞是語。已頂受歡喜。禮退奉行。

志玄安樂經。

大秦景教宣元本經原文

大秦景敎宣元本經

時景通法王。在大秦國那薩羅城。和明宮寶法雲座。將與二見。了決眞源。應樂咸通。七方雲集。有諸明淨士。一切神天等妙法王。无量覺衆。及三百六十五種。異見中民。如是族類。无邊无極。自嗟空昧。久失眞源。罄集明宮。普心至仰時。景通法王。端嚴進念。上觀空皇。親承印旨。告諸衆曰。善來法衆。至至无來。今柯通常。啓生滅死。各圖其分。靜諦我宗。如了无元。礙當隨散。卽宣玄化匠帝眞常(者)。无元。无言。无道。无緣。妙有非有。湛寂然吾

尊經原文

尊經

敬禮。妙身皇父阿羅訶應身皇子彌施訶。

證身盧訶寧俱沙。已上三身同歸一體。

(敬禮)瑜罕難法(王)。盧伽法王。摩矩辭法王。明泰法王。

牟世法王。多惠法王。景通法王。寶路法王。

千眼法王。鄒寧逸法王。珉艷法王。摩薩吉思法王。

宣和吉思法王。摩沒吉思法王。岑穩僧(伽)法王。廿四聖法王。

憲難耶法王。賀薩耶法(王)。彌沙曳法王。沙羅法王。

瞿盧法王。報信法王。

敬禮。常明皇樂經。宣元至本經。志玄安樂經。

天寶藏經。多惠聖王經。(恩)阿思瞿利容經。

渾元經。眞通經。寶明經。傳化經。罄遺經。

原靈經。述略經。三際經。徵詰經。(恩)寧思經。

宣義經。師利海經。寶路法王經。刪河律經。

藝利月思經。寧耶頣經。儀則律經。毗遏啓經。

三威讚經。牟世王法經。伊利耶經。遏拂林經。

報信法王經。彌施訶自在天地經。四門經。啓眞經。

摩薩吉斯經。慈利波經。烏沙郍經。

謹案諸經目錄。大秦本教經。都五百卅部。並是貝葉梵音。唐太宗皇帝。貞觀九年。西域(大)太德僧阿羅本。屆于中夏。並奏上本音。房玄齡魏徵宣譯奏言。後召本教大德僧景淨。譯得已上卅部。卷餘大數具在貝皮夾。猶未飜譯。

主曆一九六〇年六月初版

唐朝基督教之研究

每冊港幣一元八角
（郵費另加）

著者　龔天民

出版兼發行者　基督教輔僑出版社
香港上亞厘畢道一號
電話：三八五二七

承印者　志誠印刷公司
灣仔廈門街二十三號
電話：七五三四九

▲版權所有▼

CHRISTIANITY IN THE T'ANG DYNASTY

by

Kung Tien Min

FIRST EDITION, 1960

Price: H.K.$1.80　　Postage extra.

THE COUNCIL ON CHRISTIAN LITERATURE
FOR OVERSEAS CHINESE
1 Upper Albert Road, Hong Kong
Telephone: 38527

基督教輔僑出版社

Cat No. 943 (前)
3608 (後)